Vol. III. Settembre 1927 N. 5.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

MARIANO MARESCA: **La religione nel mondo dello spirito.**

ALBERTO PINCHERLE: **Paolo a Efeso.**

Noterelle Ottazianee a cura di ALBERTO PINCHERLE.

Discussioni. E. BUONAIUTI: **L'etica del Vangelo: I. Morali o supermorale? II. Valori politici.** — B. R. MOTZO: **Beda e il Codice Laudiano degli Atti.** — E. BUONAIUTI: **Oriente ed Occidente.**

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Librar of the PACIFIC UNITARIAN SCHOOL FOR THE MINISTRY

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1927 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

LA RELIGIONE NEL MONDO DELLO SPIRITO

2. — Tesi sentimentalistica intorno all'origine della religione.

La tesi razionalistica o sottomette la filosofia alla religione o questa a quella. La tesi sentimentalistica invece obbedisce alla duplice esigenza di mettere in rilievo il lato originale della religione, la sua irreducibilità alla conoscenza filosofica, e di salvare la vitalità dello spirito religioso dagli assalti della critica scientifica e filosofica. In essa perciò bisogna distinguere l'aspetto psicologico da quello apologetico della religione. Questa maniera di concepire l'origine della religione ha avuto i suoi più insigni rappresentanti in seno alla teologia protestante, quali lo Schleiermacher, il Ritschl, il Sabatier, l'Otto. Sotto l'aspetto psicologico questa tesi è lo svolgimento del motivo fondamentale della mistica medievale, specialmente tedesca (Eckhart, Tersteegen), che formò poi la fiamma interiore della Riforma luterana. Essa coglie l'esperienza religiosa nella sua scaturigine intima, nel sentimento di unione mistica ed ineffabile che congiunge lo spirito finito all'infinito, direttamente, senza l'intermediario di concetti razionali e di categorie logiche. Prescinde dal bisogno conoscitivo e dal problema del rapporto che la religione pone tra il proprio oggetto ed i nostri poteri conoscitivi; ma nella vita religiosa coglie il lato soggettivo d'interna adesione alla pienezza dell'Essere.

Sotto l'aspetto apologetico questa tesi risponde al bisogno di liberare la religione dal pericolo di rimanere sgretolata ed annientata dalla critica che la ragione esercita liberamente sul contenuto della fede. Essa non pretende infatti di sottrarre l'oggetto della religione alla capacità di controllo e d'indagine della

ragione, postulando un ordine di verità rivelate, perchè soprannaturali, a complemento delle verità naturali, che da quelle ricevono vita e significato. L'oggetto della fede non è nè al di là nè al di qua della ragione, ma è irrazionale. ossia è intraducibile nei principii e negli schemi della ragione. La quale può esercitarsi liberamente sulle espressioni conoscitive della religione, ma non pretenderà con questo di esercitarsi sull'intima essenza della religiosità.

La ragione coglie i simboli esterni del sentimento religioso, le credenze ed i dogmi, ma siccome questi simboli hanno un valore accidentale, mutevole e provvisorio per la coscienza religiosa, la giustificazione o la condanna dei simboli non implica l'accettazione ed il rifiuto dell'esperienza religiosa. Tutta la dommatica delle religioni positive è una simbolica che esprime il bisogno che ha il sentimento religioso di proiettarsi sullo schermo della razionalità ; ma i simboli non sono primitivi e non indicano elementi originari della coscienza religiosa, bensì sono il prodotto della riflessione che si aggiunge al sentimento religioso e lo colora delle sue rappresentazioni finite e contingenti.

a) *Schleiermacher*. — Il nocciolo centrale della filosofia religiosa dello Schleiermacher consiste nella convinzione che la realtà dell'esperienza religiosa trae origine valore e significato dal sentimento in cui consiste la vita intima dell'uomo. Il Dilthey, servendosi di annotazioni giovanili dello stesso Schleiermacher, ha rivelato che questi raggiunse il suo punto di vista in materia di religione prima di subire l'influenza del romanticismo e dello studio di Spinoza. Certo è che non sono estranei alla sua concezione generale dello spirito e della religione la direzione spirituale ch'ebbe nell'adolescenza dai Fratelli Moravi, che lo dovettero iniziare all'esperienza reale della vita mistica, e la filosofia kantiana, per la quale era fondamentale il principio che tutto quello che esce dai confini dell'esperienza non ha valore oggettivo ma regolativo.

Ora tutto il bagaglio dei dogmi della teologia dell'illuminismo non è che la traduzione in termini razionali d'un'esperienza che può soltanto essere vissuta dall'uomo nell'intimità del suo sentimento. Quindi non ha valore oggettivo ma solamente

simbolico. Ora che cos'è propriamente per Schleiermacher il sentimento religioso? Nella prima opera di filosofia religiosa, nei «*Discorsi*» (1799), il sentimento, ch'è alla base dell'esperienza religiosa, è la coscienza immediata dell'infinito, vita e intuizione immediata dell'universo o dello spirito del mondo. Questa unificazione dell'uomo con l'eterno e con l'infinito è descritta a vivi colori. Nell'istante in cui prorompe questo sentimento « io giaccio nel seno del mondo infinito, dice Schleirmacher, io sono in quel momento la sua anima: sento tutte le sue forze e la sua vita infinita come mie; esso è in quel momento il mio corpo, poichè io penetro i suoi muscoli e le sue membra come miei propri; e i suoi nervi più interni vibrano secondo la mia sensibilità, come i miei stessi nervi». Ma vent'anni dopo, quando pubblica l'altra opera fondamentale della sua filosofia religiosa « *La fede cristiana* » (1821-22), il sentimento religioso viene qualificato come sentimento di dipendenza dall'infinito, da Dio. Lo Schleiermacher dice che la linea del suo pensiero non si è modificata dal tempo dei Discorsi fino alla pubblicazione della suddetta opera teologica e alla terza ristampa dei Discorsi (1822). Ora c'è un punto che costituisce come l'asse centrale del pensiero religioso dello Schleiermacher, e in ciò egli non è mutato dal primo agli ultimi scritti ed è la convinzione che i dogmi non siano espressioni d'una verità eterna, ma simboli del sentimento umano. Però dai «Discorsi» alla «Fede cristiana» lo Schleiermacher ha fatto dei passi notevoli nella sistemazione ed organizzazione teoretica del suo credo religioso, spinto da ulteriori studi di teoria della conoscenza e di etica da una parte e di teologia dall'altra, per cui il contenuto positivo delle religioni storiche ed in particolare del cristianesimo occupò sempre più il suo pensiero. Ed è naturale che tutto quello che nei Discorsi era lasciato indeterminato, come p. e. il rapporto tra il sentimento soggettivo dell'uomo e la realtà divina ossia l'infinito, tra Dio e il mondo, assuma in seguito una più precisa determinazione. Così il sentimento religioso che nei Discorsi viene presentato come qualcosa di passivo assume in seguito un carattere attivistico, perchè tutta la concezione religiosa dell'Autore acquista un interesse pratico.

b) Circa 50 anni dopo la pubblicazione de « La fede cristiana » dello Schleiermacher apparve l'opera fondamentale di Albrecht Ritschl *La dottrina cristiana della giustificazione e della riconciliazione*.

Il Ritschl ha comune con lo Schleiermacher il concetto della irriducibilità della religione a conoscenza, ma se ne distingue per la più precisa determinazione ch'egli dà al sentimento religioso e per l'importanza spiccata che dà all'elemento storico della religione, specialmente al Vangelo. Bisogna liberare, egli dice, la religione da tutte le deformazioni e le incrostazioni che ne mascherano il lato originale: queste sono principalmente due, la filosofia e l'autorità umana. La filosofia e la sua diretta filiazione, la teologia naturale, benchè combattute strenuamente da Lutero ed espulse dalla coscienza religiosa, vi si sono ristabilite surrettiziamente e vi esercitano la loro influenza parassitaria.

Esse sono impotenti a cogliere l'essenza dello spirito religioso ch'è vita e attività soprannaturale, perchè abituate a lavorare sulle astrazioni non intendono se non quello ch'è natura e materia. La religione, ch'è vita spirituale, deve altresì essere liberata dall'autorità umana che comprime lo slancio spontaneo della coscienza religiosa. Il protestantesimo ha cercato di sottrarre il credente alla servitù del cattolicismo, ma in alcune sue forme, specialmente nel pietismo, soggiace ancora alla tirannia dell'autorità umana. Bisogna liberare la coscienza religiosa da tutto ciò che ne altera la manifestazione originale. La religione non ha altri elementi essenziali che questi due: l'esperienza interna e la rivelazione. Schleiermacher ha concentrato nel primo elemento la realtà della religione. Il suo punto di vista dev'essere integrato. Egli ha ragione quando dice che la pietà, ossia la devozione religiosa, non è nè una conoscenza nè un'azione, ma un sentimento, ossia una determinazione della coscienza immediata. Ma bisogna aggiungervi un altro fattore, per impedire che la religione svapori nella molteplicità effimera delle opinioni individuali: questo fattore è la storia religiosa, la rivelazione, e per il cristiano il Vangelo, ch'è una grande scuola di educazione del sentimento religioso. Il sentimento non può nutrirsi da solo, esso ha bisogno d'un contenuto concreto; e questo contenuto gli è offerto dalla

storia religiosa. Con ciò il Ritschl non intende rimenare il sentimento sotto il controllo della coscienza e la religione sotto le categorie dei giudizi metafisici. Egli, facendo propria una distinziohe del suo discepolo Herrmann, ricondusse i giudizi religiosi sotto la categoria dei *giudizi di valore*, onde per il credente il Vangelo è vero perchè la coscienza cristiana lo giudica degno di esserlo. Quindi in definitiva la religione si realizza sempre nel cuore, ossia in una disposizione interna del sentimento, in un'esperienza spirituale irriducibile a conoscenza. Così il Ritschl mantiene la dommatica religiosa e cristiana, ma la libera da ogni connessione con la metafisica e con l'autorità umana. E mantiene inoltre l'identificazione di religione e sentimento, ma nella comunione degl'individui nella chiesa e nel contatto con le figure eminenti della storia religiosa il sentimento si fortifica e s'illumina sorpassando l'io individuale.

c) *A. Sabatier.* — Auguste Sabatier nelle sue due opere « *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1901) e *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (Paris, Fischbacher, 1904) ribadisce il concetto che il domma non è mai l'elemento originale e fondamentale della religione, che esso nasce tardi ed è una derivazione del sentimento religioso. I profeti precedono sempre i rabbini, e Dio è il simbolo mediante il quale trova la sua espressione il sentimento religioso. Ma qual'è la natura intima del sentimento religioso secondo il Sabatier ?

La religione nasce dal sentimento di affanno e di cordoglio che invade il cuore dell'uomo quando riflette sulla sua duplice natura, sensibile e spirituale, bassa e sublime, e sulla influenza preponderante che la prima esercita sulla seconda. Da questo sentimento di cordoglio la religione ci libera riunendoci con un atto di fede e di amore al supremo principio della vita.

L'essenza della religione dunque non consiste in determinate conoscenze, ma nella preghiera del cuore da cui nasce la liberazione. La vita religiosa per svilupparsi richiede tre fattori : il sentimento della presenza attiva di Dio in noi, l'esaudimento della preghiera, la libertà della speranza. Ora questi fattori non ci sono dati nè dalla filosofia nè dall'autorità : entrambe sono impotenti a suscitare un atto interno libero e personale di con-

versione religiosa. Questo può essere promosso e sviluppato unicamente sotto l'influenza della religione vissuta, di cui l'esempio insuperato è la persona di Cristo, quale ci è presentata dal Vangelo. Gesù infatti aveva così vivo il sentimento della presenza reale di Dio in sè che si sentiva figlio di Dio, e mostra perciò, come uomo, che tutti gli uomini possono unirsi a Dio Padre, mediante la comunione con lui, ch'è fonte anche di speranza religiosa. Il cattolicismo invece ha creduto necessario di fissare in dommi, ossia in formule precise ed obbligatorie, i momenti dell'atto religioso. Così questo risulta di tre elementi : la fede, il dogma, l'autorità. Il protestantesimo ha soppresso l'autorità, come elemento materiale e politico ingombrante, ma ha lasciato sussistere il dogma. E' venuto il tempo, dice Sabatier, di sopprimere anche il dogma, come oggetto di credenza obbligatoria. Il dogma è un'espressione simbolica, sempre imperfetta ed inadeguata, del dato ineffabile della coscienza religiosa, nella quale l'elemento essenziale è la fede, il cui contenuto, essendo mistico, non può essere espresso che per mezzo di simboli caduchi e contingenti.

d) *R. Otto.* Lo scopo che si prefigge Rodolfo Otto nel suo volume «Das Heilige» è di dimostrare, specialmente con dati attinti alla tradizione mistica di svariate religioni, che l'oggetto specifico dell'esperienza religiosa è nel suo fondo irrazionale. Il suo compito è di fissare per mezzo di designazioni ideogrammatiche i tipici momenti dell'irrazionale religioso e le sue relazioni col razionale. Che cosa intende per irrazionale l'Otto ?

Egli osserva che della parola irrazionale oggi si è fatto quasi un giuoco ; si cerca l'irrazionale nei campi più disparati e si attribuiscono ad esso i più vari significati, in guisa che le cose più eterogenee possono catalogarsi sotto di esso. « Noi, dice Otto, per «irrazionale» non intendiamo nè il cupo, nè l'indistinto, nè la sorpresa, nè lo stupore, e neppure il sub-razionale, che nel campo dei nostri propri istinti o in qualsiasi altra sfera della vita, resiste al processo raziocinativo. Ma ci atteniamo all'uso linguistico, quale appare ad esempio quando qualcuno, alludendo a qualche cosa di singolare che si sottrae nella sua profondità alla zona del comprensibile, dice : « c'è, qui, qualcosa d'irrazionale ». Se il razionale nell'idea del divino è ciò che può entrare

nel dominio delle nozioni familiari e definibili, ciò che può essere compreso nella zona chiara della nostra capacità conoscitiva, l'irrazionale è ciò che giace al disotto di questa sfera di chiarezza e che si sottrae alla nostra capacità nozionale. Esso si rivela in un'esperienza puramente sentimentale ed esclude ogni esprimibilità. Questa realtà può essere solo vagamente segnalata mediante l'approssimazione di ideogrammi analogici i quali non solo non entrano nella nostra ragione, ma possono essere paradossali e sconfinare nelle più sconcertanti antinomie.

L'esperienza religiosa è ineffabile, inesprimibile: non si può quindi insegnare quale sia il suo contenuto, ma soltanto provocare, destare, come tutto ciò che viene dallo spirito. Con questo metodo l'Otto cerca di fissare i momenti dell'esperienza religiosa mediante un appello alle zone profonde del sentimento.

Egli invita il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa profonda e specifica. A chi non ha nulla da rievocare in proposito l'Otto consiglia di non leggere più innanzi, perchè egli non attingerebbe mai la realtà dell'esperienza religiosa per via puramente nozionale. Nella rievocazione dello stato di commozione religiosa bisogna inoltre badare al lato specifico del sentimento religioso, a ciò che esso ha di proprio non confondibile con le altre emozioni, come gli atti di riconoscenza, fiducia, amore, confidenza, sottomissione già noti in altri campi. Lo Schleiermacher ha rilevato felicemente un elemento notevolissimo dell'esperienza religiosa, quando ha detto ch'essa consiste principalmente nel sentimento di dipendenza ; però non ha colto la differenza qualitativa tra il sentimento di dipendenza religiosa e tutti gli altri sentimenti di dipendenza, giacchè li distingue solamente come l'assoluto ed il relativo, il perfetto ed un suo grado inferiore. Questo sentimento è un dato originale e fondamentale e perciò definibile solo da sè nel proprio animo. Ci può essere di aiuto un esempio biblico molto noto in cui è rivelato vivamente il sentimento di cui si tratta. Quando Abramo (Genesi, 18,27) osa rivolgere a Dio la sua parola sulla sorte dei Sodomiti, dice : « *Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere* ». Ecco un sentimento di dipendenza che si presenta come diverso da tutti gli altri. Otto denomina tale sentimento

come *sentimento di essere creatura*, cioè il sentimento della creatura che si affonda nella propria nullità al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura. In questo sentimento è dato immediatamente un altro momento sentimentale che lo segue come un'ombra, ossia il momento dell'incontro con un soggetto fuori dell'io, col divino, che Otto chiama il momento del *Numinoso*. Schleiermacher, secondo Otto, ha avuto il torto di circoscrivere il contenuto intrinseco del sentimento religioso, come un auto-sentimento immediato di peculiare determinatezza del soggetto, e di concepire l'incontro col divino come derivato da un processo di riflessione, da una deduzione, in quanto si può concepire una causa al di fuori dell' io.

Il numinoso invece, sentito oggettivamente fuori di me, è l'elemento originale e primordiale dell' esperienza religiosa secondo Otto. Esso non è definibile per concetti, ma solo esprimibile approssimativamente mediante le caratteristiche reazioni sentimentali dell'anima. Esso afferra e commuove l'anima con questa o quella risonanza, che noi possiamo spiegare cercando di farle vibrare nuovamente a mezzo di sentimenti congeneri e di espressioni simboliche.

Queste risonanze sentimentali scaturienti dal numinoso, dal sentimento creaturale primigenio, sono quelle del «*mysterium tremendum* » della « *majestas* » del *mirum* » del *fascinans* » del « *sanctum* ». Che cosa è il *Mysterium tremendum* ? La parola « mysterium » indica ciò che è nascosto, non manifesto, non compreso, non intuito : non ha specificazione qualitativa ; il contenuto positivo è vissuto unicamente nel sentimento. L'aggettivo « tremendum » accenna alla qualità della cosa. « Tremor » per sè indica paura, ch'è un sentimento naturale noto. Ma il timore destato dal numinoso non è confondibile con le altre forme di timore. Il V. T. abbonda di espressioni affini per indicare tale sentimento. Nell'Esodo (XXIII, 27) si legge: « Io manderò davanti a te il mio terrore e metterò in rotta ogni popolo presso il quale arriverai ». E' un terrore che nessuna cosa creata riesce a suscitare. E' un sentimento inquietante che nella religione dei primitivi costituisce il « timore demoniaco ». Da questo certo sentimento irrompente in una prima emozione di qualcosa d' inquietante, che

appare come nuova ed estranea al senso del primitivo, è scaturito tutto lo sviluppo storico- religioso. In esso hanno le loro radici « demoni » e « dei » e tutto che l' « appercezione mitologica » o la « fantasia » ne trassero nel processo di sviluppo di « tale sentimento ». E se non lo suppongono come fattore ed impulso basilare, primitivo e qualitativamente specifico di tutto il processo dell'evoluzione religiosa, risultano aberranti e vane tutte le spiegazioni animistiche, magiche, psicologico - etnografiche della genesi della religione ». Nelle forme più pure e più alte dell'esperienza religiosa il brivido del terrore perde quel non so che di stupefatto, ma non il suo *pathos* ineffabile, il quale riappare nella sublimata espressione dell'anima che, trepida e silenziosa, sente misteriosamente vibrare le più intime radici del suo essere. Nel culto cristiano afferra lo spirito nelle parole : « Santo, santo, santo, ! » : nel canto di Tersteegen erompe così :

Dio è presente
Tutto taccia in noi
E si prostri al suo cospetto.

Il « tremendum » si può raccogliere nell'ideogramma dell'*assoluta inaccessibilità*. Un altro momento dev'essere aggiunto perchè il numinoso si possa abbracciare nella sua pienezza, quello della *potenza*, dell'*assoluta sovrappotenza*, che si può designare col vocabolo « majestas ». Il tremendo infatti si rivela come *tremenda majestas*. E' appunto a questo momento dell'assoluta sovrappotenza della maestà che si collega come un'interna ripercussione soggettiva il sentimento creaturale che rimbalza di contro all'onnipotenza come sentimento della propria nullità, dell'essere fango e cenere di Abramo. Da qui nascono i sentimenti della nullità e della devozione cristiana. Ma tali sentimenti sono posteriori, non primitivi.

Lo Schleiermacher non si accorse che il « sentirsi dipendente, ossia il sentirsi condizionato » sono momenti che appartengono all'aspetto razionale dell'idea di Dio e scaturiscono da determinazioni concettuali, come la primitiva e universale causalità e sostanzialità. Invece la « dipendenza » che risulta nelle parole di Abramo non è quella che deriva dalla convinzione di essere fatto

da una causa creante, ma è il sentimento dell'impotenza al cospetto della sovrappotenza, è il sentimento della nullità. Di contro all'*essere fango e cenere* di Abramo sta la *maestà:* ossia annullamento dell'io da una parte ed assoluta ed unica realtà del trascendente dall'altra. Questi elementi sono caratterittici in alcune forme della mistica.

Le qualità di « tremendum » e di « majestas » sono predicati sintetici dell'oggetto misterioso, del completamente altro, incompreso in se stesso, inafferrabile dai nostri poteri razionali. Se ora ci facciamo ad analizzare in se stesso il momento del « mysterium » noi avvertiamo che, benchè le reazioni del sentimento sgorganti dal « tremendum » passino automaticamente in quelle sgorganti dal « mysterium », pure vi può essere una prevalenza di questo su quello sino al punto da eclissarlo totalmente. Il sentimento del « mysterium » dissociato dal « tremendum » può essere designato più propriamente come il « mirum » o il « mirabile », che non è ancora l'« admirandum » che nascerà più tardi dai momenti del «fascinans » e dell'« augustum ». E' il meravigliarsi nel più genuino significato, e la reazione psichica caratteristica al mirum non può essere tradotta in termini razionali se non in senso puramente analogico con termini che si applicano a stati naturali dello spirito. Uno di questi è lo « stupor », il quale è distinto dal « tremor » ed indica la meraviglia allibita, il restar senza parole, l'assoluto sconcerto, ossia uno stato d'anima caratteristico che si prova dinanzi a ciò ch'è « completamente altro », ch'è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del famigliare e per questa ragione « nascosto », assolutamente fuori dell'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa. Ecco dov'è insita la radice del misterioso religioso. Tutti gli sforzi razionali diretti a chiarire l'enigma del « mirum » con teorie animistiche e mitologiche hanno per effetto di assottigliare ed indebolire l'esperienza religiosa e di cacciare definitivamente il mistero. La traduzione razionale della religione non è la religione, come l'espressione analogica ed approssimata del sentimento del « mirum » non è il « mirum ». Il « mirum » è una reazione specifica ed originale della coscienza religiosa, è lo stupore al cospetto di qualcosa

che è « radicalmente altro », sia quest'altro uno spirito, un demonio, un deva, oppure non sia nominato affatto, e qualunque sia la raffigurazione fantastica che se ne forma per darne un'interpretazione.

Rodolfo Otto insiste sulla considerazione che la reazione psichica al momento del « mysterium » che si esprime col « mirum » è assolutamente originale, non è cioè il prodotto di un passaggio graduale dello spirito dal sentimento naturale al sentimento religioso, ossia dall'alterità naturale a quella religiosa. Quest'ultima, dice Otto, è al di là delle nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perchè la nostra conoscenza ha di fronte ad essa determinati limiti che non è consentito valicare, ma perchè qui ci imbattiamo in qualcosa di « essenzialmente altro » che per genere come per essenza è incommensurabile alla nostra essenza ed al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia.

La mistica non è altro che la tensione più alta e più forte del momento irrazionale che soggiace ad ogni esperienza religiosa.

In quanto teologia, la mistica spinge all'ultimo limite estremo il contrasto del numinoso come « completamente altro », non solo contrapponendolo a tutto ciò ch'è naturale e mondano, ma anche all'essere e allo stesso esistente, fino a chiamarlo « il nulla », ossia non solo ciò che non è definibile in alcun modo ma anche ciò ch'è in radicale contrasto con tutto ciò che può essere pensato. In quanto esperienza e vita, la mistica conserva nell'esuberanza del sentimento la qualità positiva del « completamente altro ». Chi non possiede un'intima simpatia per la lingua dei misteri ed i simboli della mistica ignora anche la matrice da cui tutto ciò viene alla nascita, ed è indotto a giudicare come una follia l'aspirazione dei mistici occidentali al nulla e al « processo » che conduce al nulla e quella dei mistici buddistici al « vuoto » e al « processo » che conduce al vuoto. In realtà questo processo non è un morboso nihilismo, ma un ideogramma numinoso, un simbolo razionale del « completamente altro ».

Il contenuto qualitativo del numinoso, mentre da un lato si rivela come qualcosa che atterrisce e riempie di stupore, dall'altro si manifesta come qualcosa di tipicamente attraente, affasci-

nante, adescante, a cui la creatura cerca di appressarsi per impossessarsene. Di questa contrastante armonia offre testimonianza tutta la storia religiosa. La creatura mentre trema al cospetto del numen in un raccapricciante sbigottimento, sperimenta il bisogno di avvicinarsi ad esso, perchè coglie qualcosa che attrae, affascina, adesca, spesso entusiasmando l'anima fino all'ebbrezza. Di qui nasce l'elemento dionisiaco nell'efficacia del numen.

Le nozioni razionali che si sviluppano per la reazione del momento irrazionale dell'affascinante sulla nostra facoltà cogitante sono l'Amore, la Misericordia, la Pietà, il Conforto, che sono tutti elementi naturali dell'ordinaria vita psichica.

Questi elementi però hanno un valore puramente approssimativo e simbolico e non esauriscono l'esperienza dell'affascinante, che si concreta in quegli stati d'animo di « rapimento estatico » onde risulta la *beatitudine religiosa*, ossia l'esperienza beatifica del divino. Questo stato si può designare anche col nome di « grazia » purchè lo si intenda nella sua pienezza, qual'è adoperato dai mistici ; esso cioè deve rappresentare l'altro polo della vita religiosa, che non è mai assente, nemmeno nelle fasi primitive nelle quali il sentimento religioso sembra erompere con un solo polo, con l'aspetto « repellente » nella foggia di terrore demoniaco.

E' vero che il vocabolo che esprime il culto religioso, in sanscrito « aparâdh » vale « placare » « ammansire l'ira » ; ma se non ci fosse stato nello sgomento demoniaco qualche cosa di più, un elemento di un'esperienza più ricca che si sviluppa a mano a mano nella sua integrità, si sarebbe avuto soltanto un culto rinchiuso nella forma dell'espiazione e della propiziazione, e non anche nelle forme di un positivo darsi al numen, ossia nelle forme con cui il numen è desiderato, ricercato non solo in vista dell'utile ma per se stesso. Ora la storia delle religioni mostra accanto ai riti della propiziazione con la preghiera, l'offerta, l'azione di grazie, un'altra serie di processi singolari nei quali più propriamente si crede di scoprire la radice della « mistica ». Mediante una quantità di gesti strani e di processi fantastici di mediazione l'uomo religioso cerca di padroneggiare la realtà misteriosa e di saturarsene, e perfino di identificarsi con essa. Questi processi sono

di due specie: mezzi di azione magico-cul uale, come il tabù, lo scongiuro, l'esorcismo, la consacrazione, coi quali si ottiene l'identificazione magica dell'io col numen; ed il possesso ottenuto attraverso l'esaltamento e l'estasi. Il punto di partenza è tipicamente magico e consiste nell'appropriarsi la forza prodigiosa del numen per scopi naturali. Ma in seguito la presa di possesso de numen assurge a fine autonomo, viene cercata per se stessa attraverso le forme dell'ascesi: allora comincia la vita religiosa. « Il perdurare in questa strana ed eccentrica condizione di possesso numinoso diviene esso stesso un bene, di più un salvamento, radicalmente difforme dai beni profani perseguiti attraverso la magia. Anche qui s'inizia un processo di sviluppo e di purificazione dell'esperienza, il cui apice è toccato nell' « essere nello spirito » e la cui finalità è la mistica perfettamente nobilitata.

Per quanto eterogenei simili stati appaiano l'uno di fronte all'altro, il loro punto di affinità e di collegamento è che il « mysterium » vi è sperimentato nella sua natura positivamente reale ed intima, come qualcosa che incomparabilmente beatifica e di cui in pari tempo non può essere nè espresso nè concepito, ma solamente vissuto, ciò in cui consiste. In esso è ricapitolato e amalgamato tutto ciò che la « dottrina della salvezza » può positivamente suggerire come beni promessi ai salvati; ma non ne è esaurito. Giacchè nell'atto di penetrarli e di pervaderli, ne fa qualcosa più di tutto che l'intelletto può concepire e dirne. Esso conferisce la pace che travalica ogni intendimento.

Col sussidio di pallide immagini ed analogie approssimate si può tracciare una nozione impropria della pienezza del sentimento dionisiaco del possesso beatifico del divino. Sono raffigurazioni negative per la rappresentazione concettuale ma validamente sperimentate e fondamentalmente comprese nel sentimento. « Occhio non ha visto, orecchio non ha udito, in nessun cuore d'uomo è entrato » (S. Paolo).

Il sentimento del numinoso vissuto si rivela anche come non valore numinoso, ossia non solo pone in rilievo la svalutazione del proprio essere, ma ne proclama l'assoluta *profanità*. « *Io ho labbra impure ed appartengo ad un popolo impuro* ».

« *Signore, vattene via da me, perchè son peccatore* ! » esclamano Isaia e Pietro al cospetto del Numinoso. Orbene queste esclamazioni sono spontanee, erompono immediatamente da una reazione sentimentale allo stimolo del numinoso. E, ciò ch'è più importante, non rampollano dalla consapevolezza di determinate trasgressioni, non implicano la violazione della legge morale. Che cosa allora implicano ?

La realtà che si traduce in quelle esclamazioni è ignota all'uomo naturale : soltanto chi « è nello spirito » la sa e la sente. Si tratta dell'affermazione di un valore oggettivo, non oltrepassabile ed infinito, del numen, a cui corrisponde in recisa antitesi il non valore del « profano ».

Tale valore numinoso è espresso dal vocabolo *sanctum*. Mentre il *fascinans* addita quallo che nel numen c'è di valore soggettivo, di beatificante per l'anima religiosa ; e mentre la *majestas* annuncia una potenza assoluta e sovrana sconcertante l'individuo, il *sanctum* o l'*augustum* additano l'aspetto oggettivo che impone rispetto in sè, ossia una potenza che ha insieme il più alto diritto a pronunciare il più forte precetto al servizio, e ch'è lodata perchè lo merita. « *Tu sei degno di ricevere lode, onore e potere* ». Non è un terrore al cospetto della santità, non è timore dinanzi alla « tremenda majestas », ma è un umile saluto di lode che vuole riconoscere ed esaltare una pienezza di valore, che oltrapassa ogni capacità di comprensione.

La religione è passibile di trascrizione etica, anzi nelle forme più elevate della pietà religiosa il dovere morale apparisce come un postulato della divinità. Ma Otto fa due osservazioni importanti per la chiarificazione dei rapporti tra morale e religione.

In primo luogo egli osserva che la religione per natura è una intimissima *obligatio*, impegno per la coscienza e vincolo per la coscienza, è dipendenza e servizio basata sulla prostrazione consapevole dinanzi al più santo dei valori. Quindi essa congloba in sè l'esperienza etica sollevandola ad un più alto significato. Perciò la religione non è dissociabile dalle postulazioni morali. Inoltre l'infrazione alla legge morale guardata con spirito religioso non è più *illegalità*, ma *peccato*, *empietà*, *sacri-*

legio. L'uomo naturale, ossia l'uomo che non s'innalza al piano valutativo della religiosità, ignora che cosa sia il peccato.

L'uomo naturale, secondo Otto, può essere morale senza essere religioso. Ecco la seconda osservazione rilevante. La religione implica la morale, non viceversa. Le idee di disfacimento interiore e di salvezza sono la trascrizione della sfera mistica in quella etica razionale, e non appartengono alla coscienza morale in quanto tale. A questo proposito così scrive Otto: « Si danno individui di grande serietà morale ed ispirati da zelo morale i quali non ne hanno alcuna idea e non ne provano alcun bisogno. Si riconoscono manchevoli e diffettosi, ma conoscono e praticano l'autodisciplina e si adoperano sul sentiero della loro vita con tenace risolutezza. Al vecchio razionalismo moralista non mancava nè il sincero e rispettoso riconoscimento della legge morale, nè l'onesta volontà di uniformarsi ad essa, nè tampoco la consapevolezza dei propri difetti. Esso avvertiva e condannava vigorosamente l' « ingiusto » e insisteva, nella sua predicazione come nella sua esortazione, perchè si notasse, si repudiasse e si combattesse con ogni forza. Ma non gli si parava dinanzi un « disfacimento interiore », nessun bisogno di redenzione, perchè per esso, di fatto, come i suoi oppositori gli rimproveravano, mancava la comprensione di quel che fosse peccato. Da un semplice punto di vista morale non si scopre nè il bisogno della redenzione, nè l'esigenza di quell'altro bene specifico, che anch'esso tradisce un carattere completamente e specificamente numinoso, vale a dire dell' « occultamento » e dell'« espiazione ».

Discussione della tesi sentimentalistica intorno all'origine della religione.

Nella dialettica dello sviluppo della vita religiosa i sostenitori dell'indirizzo sentimentalistico rappresentano una reazione contro il formalismo e la cristallizzazione della fede nella lettera. Essi mettono in evidenza l'elemento vitale e dinamico della religione che non si lascia fissare in schemi razionali immobili e rigidi. Indubbiamente la tesi sentimentalistica coglie l'aspetto interiore della religiosità che sfugge al razionalismo, il quale

nello sforzo di assimilare la religione alla ragione la depaupera dei suoi elementi vitali. Come abbiamo già rilevato, discorrendo dell'indirizzo razionalistico, la conoscenza razionale, sia scientifica che filosofica, è d' natura sua *ipotetica*, cioè non combacia con l'intima sostanza delle cose, con l'interiorità della realtà, ma costruisce con alcune ipotesi un' immagine più o meno fedele della realtà delle cose, ossia un simbolo che si crede riproduca l'andamento reale dei fenomeni.

La conoscenza filosofica non è ingenuamente oggettivistica e dualistica come la scientifica, ma non è meno ipotetica: entrambe hanno la convinzione di stare a contatto con la realtà; ma nella scienza la convinzione è ingenua e nativa, nella filosofia è frutto di critica e di dimostrazione. Mentre l'ontologismo della coscienza scientifica è spontaneo, quello della coscienza filosofica è riflesso, ma è sempre ipotetico, cioè dedotto. Per quanto la conoscenza razionale si sforzi di venire a contatto con la realtà, rendendola omogenea ai principi, ai concetti della ragione, la fusione del reale con la ragione non è mai completa, perchè l'irrazionale si eleva da tutte le parti come l'elemento irreducibile alle categorie logiche (Meyerson).

L'identità della realtà col concetto o è supposta (dedotta e quindi ipotetica) o è una mèta, un punto di arrivo, un'aspirazione dello scienziato e del filosofo, ma non è un principio incontrovertibile: nel concetto la realtà è un centro di relazioni, nient'altro. Se la realtà delle cose si esaurisca nella complessità delle relazioni logiche o presenti elementi qualitativi irreducibili a tali relazioni è un problema non risolto dalla scienza e nemmeno dalla filosofia.

Il carattere ipotetico di tutta la nostra attività razionale si rileva anche da altre considerazioni.

1° E' un fatto che movendo dallo stesso punto di partenza (intuizione d'un fatto o di un'idea) e facendo lo stesso ragionamento ossia impiegando lo stesso metodo si perviene a conclusioni differenti. Come sarebbe possibile ciò, se la realtà fosse attingibile direttamente dall'intelligenza? Vuol dire che la realtà intima delle cose non si raggiunge con la semplice adesione intellettuale a certe conclusioni dedotte da alcune premesse.

Soltanto nelle matematiche e nelle scienze e in quelle parti delle scienze che comportano l'impiego del calcolo matematico nell'indagine dei fatti le divergenze nelle conclusioni sono rare ; e quando si hanno, si spiegano mediante il ragionamento: ossia le differenze dipendono da ciò che gli scienziati non hanno fatto lo stesso ragionamento. Ma nelle scienze della natura e nella filosofia è frequentissimo il caso di divergenze di opinioni, nonostante che il punto di partenza sia costituito dagli stessi fatti e dalle stesse esperienze e che il metodo sia identico. Così le diverse spiegazioni della vita organica partono dagli stessi fatti ; e l'ateo ed il credente muovono dallla stessa intuizione dell'idea di necessità e d'infinità, ma l'uno per negare e l'altro per affermare l'Assoluto.

2° La conoscenza razionale è per natura sua una serie d'ipotesi e di prospettive da verificare e da completare ; essa è semplicemente rappresentativa e si riferisce ad una presenza che n'è l'origine e la ragione finale ma che resta sempre al di là di essa, come un piano in rilievo non cessa di essere di carta, anche se è fatto su misura. La conferma di ciò è data dalla tendenza che in tutti i tempi ha mostrata la conoscenza filosofica di raggiungere l'essere reale delle cose e di non possederlo soltanto in effigie: e per far questo, cioè per soddisfare il suo appetito di realtà, o si è attribuita una portata ontologica, nonostante la sua natura rappresentativa, o si è limitata ai fenomeni, ai simboli, alle relazioni, affidando ad altri poteri spirituali, intuizione, sentimento, cuore, volontà, credenza, il compito di rispondere alle esigenze realistiche dello spirito.

Soltanto Hegel ha preteso di annullare l'eterogeneità radicale del ritratto e dell'originale, del soggetto conoscente e della cosa conosciuta, identificando il reale o il razionale : « *intellectus in actu et intellectum in actu unum et idem sunt* ». Ma se Hegel è giunto a proclamare che ciò ch'è razionale è reale, non ha potuto dimostrare l'inverso ; tanto è vero che l'irrazionale prorompe qua e là nella filosofia dello Hegel e non è debellato senza residui. La realtà come *conceptus sui* o è un'*ipotesi* o un ideale, una meta, ma non è un fatto, un'esperienza reale.

Ora la religione non formula ipotesi conoscitive sulla natura della realtà, ma s'installa direttamente all'interno di essa e mette lo spirito umano a contatto diretto con l'intimo significato della vita, con la sostanza stessa del processo del reale. La religione non è un'esperienza conoscitiva, ma emotiva e vitale. Essa non cerca l'essere delle cose per conoscerlo, per assimilarlo alla ragione, ma per risolvere in esso il suo incompreso destino, per vivere e nuoversi in esso con maggior slancio di libertà. Non è esatto perciò assimilare la religione ad una *veduta metafisica* sulla realtà: il problema religioso non è conoscitivo, perchè non è ipotetico. La religione non formula ipotesi sull'origine del mondo, essa non è vincolata alla categoria della causalità, ma *rivela* all'uomo direttamente l'ordine reale assoluto delle cose, che non combacia con l'ordine fenomenico oggetto di conoscenza, e lo mette a contatto con esso assicurandogliene il possesso.

I diritti della conoscenza razionale nell'esperienza religiosa emergono da questa fondamentale qualità dello spirito religioso di venire comunque a contatto con l'assoluto, cioè con un ordine della realtà *diverso* da quello in cui si muove l'ordinaria conoscenza. Siccome l'assoluto è l'aspirazione anche della conoscenza filosofica, è accaduto che l'assoluto della religione sia apparso come una proiezione, un simbolo dell'assoluto razionale, o come un assoluto razionale di secondo grado o superrazionale. Invece l'assoluto della religione è inconfondibile con l'assoluto della filosofia e, in generale, della conoscenza razionale: essi sono eterogenei e quindi situati in piani spirituali diversi. L'assoluto conoscitivo è un'ipotesi, che, anche se fosse verificata o verificabile, lascerebbe lo spirito in una situazione di sterilità, perchè menerebbe a contemplare il mondo qual'è, a esaurire il dover essere nell'essere; mentre l'assoluto religioso non è un'ipotesi ma una realtà che si svolge al di là della conoscenza, in contrasto con l'ordine del mondo rivelatoci da questa, e perciò non termine di contemplazione sterile, ma di azione, di conquista, di possesso, di slancio, di elevazione spirituale.

Nell'idealismo hegeliano l'assoluto filosofico è bensì in contrasto con l'ordine fenomenico oggetto della conoscenza empirica, ma non può identificarsi con l'assoluto religioso nè

sostituirsi ad esso, perchè è sempre un assoluto conoscitivo, una consapevolezza della propria natura assoluta e divina acquisita attraverso la mediazione razionale, ma non una realtà da instaurare al di sopra delle apparenze fenomeniche. Anzi per Hegel è il fenomeno stesso che si rivela come un momento necessario dell'Assoluto, perciò si ricade nella sterilità dell'assoluto conoscitivo ; laddove l'assoluto religioso è *incompatibile* col fenomeno, è eterogeneo all'ordine fenomenico nel quale viviamo, ed è presente e reale come conquista e slancio creativo dello spirito.

Quindi la tesi sentimentalistica sembra essersi sostituita definitivamente alla tesi razionalistica sulla genesi psicologica della religione. Però non è sufficiente mettere in rilievo il valore generico del sentimento per intendere la genesi dell'esperienza religiosa ; occorre anche dare una qualità al sentimento, perchè trattasi di un'esperienza specifica, inconfondibile con altri atteggiamenti spirituali, p. e. con l'arte, che pure deriva dal sentimento.

Ecco il punto dove la tesi sentimentalistica diviene fonte di equivoci e di deviazioni verso la direzione razionalistica.

Se si dice che l'essenziale della religione è la fede, la quale è un sentimento puramente individuale, si cade nel più radicale individualismo religioso ; e, secondo l'osservazione di E. Boutroux, non si può più distinguere la fede di un fanatico da quella di un S. Paolo o di un S. Agostino. Se tutto ciò che sorpassa la fede individuale pura e semplice non è che un'espressione simbolica ed un travestimento intellettuale di essa, non si può parlare più di fede comune, di chiesa, di vita religiosa associata, giacchè il vincolo che dovrebbe tenere uniti gli individui e giustificare e cementare la loro fede in un rito e in un credo associato dovrebbe sorpassare la sfera dell' internità del soggetto individuale e fondarsi su elementi oggettivi, i soli che possano avere il carattere dell'universalità e della necessità. La fede, separata da ogni elemento noetico, da ogni contenuto conoscitivo, è una forma vuota, un'astrazione, o tutt'al più un istinto cieco.

Perciò i sostenitori dell'origine sentimentalistica della religione da Schleiermacher a Otto hanno sentito il bisogno di valorizzare la tradizione e la rivelazione come la vita stessa del sentimento religioso. Ed ecco dove sorge l'equivoco. Quando si intro-

duce l'elemento razionale nella genesi di una forma spirituale, si è indotti a riportare la forma stessa che si vuole spiegare sotto il momento della razionalità e concepirla come un prodotto dell'attività teoretica, come una manifestazione del bisogno conoscitivo.

Ora bisogna distinguere. Se i teorici dell'origine sentimentalistica della religione volessero spogliare il soggetto umano da ogni elemento conoscitivo per trovare nella nuda manifestazione sentimentale la genesi della religione, farebbero opera doppiamente vana ; giacchè si metterebbero contro i dati della storia dell'esperienza religiosa e contro gl'insegnamenti più elementari della psicologia. Il sentimento religioso infatti nella sua soggettività opaca e cruda non è oggetto di sviluppo storico se non determina idee e rappresentazioni teoretiche nella sfera dell'attività razionale : e la psicologia non riconosce valore di realtà ad un momento solo dello spirito, avulso dalla nativa ed organica correlazione con gli altri aspetti fondamentali della vita psichica.

La compresenza dell'elemento razionale nel momento sentimentale ed affettivo della vita religiosa deve ritenersi come fuori di ogni contestazione. Ma se poi dall'indispensabile solidarietà degli aspetti razionale ed emotivo della nostra coscienza si volesse arguire che la tesi sentimentalistica è insostenibile, perchè il fattore razionale ha una funzione predominante e determinante nella vita spirituale, allora l'argomentazione sarebbe fallace, perchè la conseguenza sorpasserebbe le premesse. L'aspetto teoretico o conoscitivo è uno dei momenti della vita spirituale, ma non è il comune denominatore di tutti gli atti spirituali. La vita dello spirito non è lo sviluppo della razionalità soltanto ; è anche questo, o meglio implica anche la razionalità per la mutua compresenza degli atteggiamenti spirituali nell' io, che n'è il principio e la sintesi, ma non si risolve nell'attività teoretica. Il pensiero razionale e discorsivo è uno degli aspetti dello spirito umano, ma non rappresenta e non porta in sè le condizioni della totalità degli atti spirituali.

L'atto religioso perciò non ha le condizioni della sua realtà nel pensiero ; esso è autonomo di fronte alla conoscenza, benchè sia connesso con elementi teoretici.

Quindi, pur riconoscendo la vanità del tentativo di epurare l'attività religiosa da ogni momento teoretico per ridurla a puro sentimento, non ne risulta per ciò convalidata la tesi razionalistica. L'irriducibilità della religione a conoscenza è una tesi che conserva intatto il suo valore nonostante l'inseparabilità del sentimento dall'idea nell'esperienza religiosa. Il momento conoscitivo è necessario, ma non sufficiente per dare origine all'esperienza religiosa.

Circa la qualità specifica del sentimento religioso conveniamo pienamente con Otto nell'affermare l'assoluta originalità e irriducibilità di esso. Nessun sentimento della vita ordinaria può considerarsi come il genere prossimo del sentimento religioso. Si possono mediante analogie e rappresentazioni ideogrammatiche mettere in rilievo le risonanze che questo speciale sentimento suscita nella coscienza, ma esso non è colto nella sua intimità se non da colui che lo vive e lo esperimenta. Giustamente Otto dice che esso è irrazionale ed ineffabile nella sua essenza, e che può essere soltanto vagamente segnalato con ideogrammi analogici approssimativi. Ora seguendo il metodo additato da Otto, quello cioè dell'introspezione di uno stato di commozione religiosa profonda, noi troviamo che il momento caratteristico e culminante dell'esperienza religiosa non è nessuno dei sentimenti rilevati come fondamentali dagli scrittori summenzionati. Tanto il sentimento di dipendenza dello Schleiermacher quanto il sentimento della presenza reale di Dio in noi del Sabatier ed il sentimento creaturale di Otto sono forme posteriori e derivate del primitivo ed originario sentimento religioso, e sono in funzione di strati intellettuali formatisi su di esso. Se il sentimento religioso ha una sua originalità, questa va cercata al di sotto dei densi strati razionali e conoscitivi che lo sviluppo della coscienza nella direzione rappresentativa vi ha accumulato sopra. Ora le idee di dipendenza, di presenza reale di Dio, della propria nullità di fronte alla maestà del numen, che rendono possibili i sentimenti corrispondenti, sono idee che sorgono quando già esiste una direzione della coscienza, un nucleo primitivo che esse sviluppano secondo il grado di organizzazione che la coscienza ha raggiunto delle sue attività.

Questo nucleo primitivo contiene la qualità specifica, originaria ed irriducibile del sentimento religioso: la quale consiste nel sentimento di espansione del soggetto individuale al di là dei confini dell'ordinaria esperienza, ossia nel sentimento di salvare la vita raggiungendo i profondi sostegni di essa nell'ordine assoluto della realtà che soggiace all'ordine fenomenico. Il sentimento religioso è un sentimento profondamente vitale; nasce dal bisogno di salvare la vita, di assicurarne la conservazione e lo sviluppo contro tutte le cause perturbatrici di essa. Originariamente è un sentimento energetico, dionisiaco, appunto perchè è un sentimento vitale: esso non prostra, non umilia, non annichilisce il soggetto, ma lo eleva, lo fortifica, lo arricchisce ristorandone e potenziandone le energie. Esso sorge come aspirazione dell'essere individuale a superare la sua debolezza e la sua finitezza mediante l'improvvisa rivelazione alla coscienza di una fonte misteriosa di realtà alla quale mettono capo le radici stesse della vita. Questo sentimento prorompe nella coscienza dalle sorgenti profonde e remote dell'essere; perciò è inesprimibile, ossia intraducibile in concetti e rapporti logici. Esso non si spiega razionalmente, perchè non deriva da altro e non è riducibile ad altro: nasce dall'incontro di un'esigenza a priori dello spirito con uno stimolo proveniente dall'esperienza.

Lo stimolo è il disordine, il male, l'irrazionale dell'esperienza, ma l'esigenza o categoria a priori dello spirito che trasforma lo stimolo empirico in sentimento religioso non è la categoria del sacro o del numinoso intesa come una realtà assolutamente inaccessibile, come vuole l'Otto, che si rivela alla coscienza come « mysterium tremendum » suscitandovi il sentimento creaturale, ch'è un sentimento di sbigottimento, di terrore, di avvilimento, di prostrazione e di annichilimento. Un tale sentimento è antivitale e non può essere la primitiva esplosione della vita religiosa. Questa sorge come manifestazione di un bisogno attivo di salvarsi contro tutte le minaccie di distruzione, di espandersi, di trionfare delle smentite dell'esperienza, di collegarsi alle misteriose sorgenti della vita. La vita non può nella immediata tensione ed esplosione delle sue intime energie mettersi contro la vita stessa, non può rinnegare la originaria capacità di affermazione

di conservazione e di dominio. L'inaccessibilità del numen e del sacro è un'idea derivata, non primitiva: come idea è un'idea metafisica e come tale appartiene all'attività teoretica come limite di essa, come realtà; ossia come esperienza positiva della coscienza religiosa, appartiene agli stadi avanzati della mistica, che, come giustamentte dice l'Otto, è l'esasperata tensione del momento irrazionale della vita religiosa. Per l'uomo primitivo il mondo naturale ed il mondo mistico fanno tutt'uno; per ogni fenomeno c'è un potere occulto che lo produce, e l'uomo non ha esperienza del contrasto fra una realtà sovrappotente ed il suo essere creaturale. Ora l'esperienza del contrasto implica il dualismo dell'essere individuale e dell'essere assolutamente altro, implica cioè una visione complessa della realtà, ch'è il risultato di altre esperienze più elementari, sulle quali essa sorge come una vigorosa antitesi.

Quindi l'originarietà dell'esperienza religiosa deve intendersi in senso ideale, non storico e psicologico: l'apriori della coscienza religiosa è preceduto storicamente da una formazione psicologica che ha foggiato la materia su cui si esplica l'esigenza religiosa.

Poichè anche l'Otto è incline a distinguere tra magia e religione, tra stadii prereligiosi e rudimentali e vita religiosa propriamente detta, ed in questa poi una direzione plurilineare ed una complessità di elementi più o meno sviluppati, noi dobbiamo tanto escludere una genesi prelogica del sentimento religioso quanto una genesi tardiva che rappresenti un'esasperazione ed una negazione della logica. Il sentimento da cui sgorga l'esperienza religiosa non può essere un sentimento di passività creaturale e di ammirazione sbigottita: la passività inerte e crepuscolare è uno stadio prereligioso dell'umanità coevo della mentalità prelogica di cui parla il Lévy-Bruhl.

Se poi la passività è l'esasperazione sentimentale del sentimento della propria impotenza e finitezza, allora è una forma secondaria e derivata del sentimento religioso, è l'oscillazione del sentimento originario dalla sua qualità positiva di elevazione ad una più alta vita, alla vita beata, alla qualità negativa di abbassamento, sbigottimento ed annichilimento. I riti di propiziazione, d'espiazione, di scongiuro coi quali si placa l'ira degli

dei e si ammansisce il furore demoniaco non sono il polo principale e prevalente della vita religiosa, ma ne sono una deviazione ed una manifestazione secondaria. L'asse centrale della coscienza religiosa è costituito dal sentimento di elevazione e di espansione dell'io ottenute mediante la comunicazione con la realtà trascendente e beatifica fino al punto da unificarsi con essa, ciò che, al dire dello stesso Otto, non è mai assente dalla complessa esperienza religiosa dell'umanità. Bisogna porre al primo piano la qualità positiva del *fascinans* ed invertire il punto di vista all'Otto: invece di farne un succedaneo del « tremendum mysterium », bisogna concepire il possesso e la conquista del numen come primitivo ed essenziale, ed il sentimento creaturale come succedaneo e derivato.

Del resto anche l'introspezione a cui ci richiama l'Otto conferma questa veduta. Nell'atto squisitamente religioso non è la presenza accasciante ed umiliante del numen quella che occupa la coscienza e non è il sentimento correlativo di sentirsi nulla in cospetto della realtà assolutamente potente: ma è l'improvviso balenare ed irrompere nella coscienza d'una zona nuova, elevante e letiziante, di esperienza, e del sentimento di conquistarla, d'impossessarsene, di saturarsene col trasferire in essa le radici della propria vita. Il tratto caratteristico di questa esperienza è il detto di S. Paolo: « *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* ».

3. — Origine della religione dall'attività pratica.

La tesi sentimentalistica intorno all'origine della religione ha più un valore negativo e polemico che positivo e costruttivo. Essa mostra l'insufficienza della tesi razionalistica col mettere in rilievo il carattere irrazionale dell'esperienza religiosa, ma, pure insistendo sull'elemento centrale della religiosità, non riesce a individuarlo senza riconnetterlo a speciali rapporti con l'attività razionale, la cui funzione nella genesi della religione o rimane ingiustificata o si risolve in un'autocritica della teoria medesima. Invece coloro i quali spiegano la genesi della religione mediante la forma pratica dello spirito, tolgono al razionalismo ogni possibilità di far valere le sue esigenze, perchè

spiegano l'attività razionale medesima come una manifestazione che ha la sua giustificazione nell'attività pratica.

Questa tesi è stata sostenuta in varii modi, secondo che si è considerato questo o quell'aspetto dell'attività pratica oppure l'attività pratica nella sua totalità, lo spirito come azione.

1) *Tesi sociologica* — La scuola sociologica, con a capo E. Durkheim, sostiene che la religione deriva dall'aspetto sociale o politico dell'attività pratica. Seguiamo nell'esposizione di questa tesi il pensiero del fondatore della scuola sociologica, il Durkheim, quale appare della sua opera fondamentale: « Les formes élémentaires de la vie religieuse ». I teorici della religione, dice Durkheim, ordinariamente non vedono altro in questa che un sistema di idee riferentisi ad un oggetto determinato, variamente concepito: natura, infinito, inconoscibile, ideale ecc. Quanto ai riti, essi non sono che l'espressione esterna delle rappresentazioni e delle credenze, i soli elementi essenziali della religione. La questione più importante per tali teorici è il sapere se la religione si possa conciliare con la scienza, ossia se accanto al pensiero scientifico ci sia posto per un'altra forma di conoscenza specificamente religiosa.

Però se s'interrogano le persone che vivono la vita religiosa, si scorge che questa maniera di considerare la religione non corrisponde alla loro esperienza quotidiana. Stando a questa, la religione non ha la funzione di arricchire la nostra conoscenza, di aggiungere alle rappresentazioni provenienti dalla scienza rappresentazioni di altra origine e di altro carattere, bensì quella di aiutarci a vivere, di farci agire. Il credente non è un uomo che possiede delle cognizioni ignote all'incredulo ; ma egli è un uomo che *può* di più: egli ha più forza per lottare contro le avversità della vita, perchè egli si sente innalzato al di sopra della sua condizione di uomo, e, per mezzo della fede, si sente salvato dal male. Ora tutto ciò non può essere l'effetto della semplice rappresentazione, la quale non potrebbe aggiungere nulla alla nostra vitalità naturale, perchè, essendo un elemento della nostra natura, non può nè creare altri poteri in noi nè accrescere quelli che abbiamo da natura.

Dunque non basta rappresentarsi un oggetto come degno di essere amato e cercato perchè non ci sentiamo più forti: occorre invece che da quest'oggetto si sprigionino delle energie superiori a quelle di cui noi disponiamo, e che noi le possiamo far penetrare in noi inserendole nella nostra vita interiore.

Qual'è quest'oggetto? Certamente un oggetto dell'esperienza religiosa esiste, giacchè le credenze religiose non riposano sopra un'esperienza illusoria, ma sopra un'esperienza specifica, il cui valore dimostrativo non è inferiore a quello dell'esperienza scientifica. Ma come in questa lo scienziato, pur ponendo come un assioma che le sensazioni di calore e di luce rispondono ad una causa oggettiva, non inferisce che tale causa sia in se stessa quale apparisce ai nostri sensi; così il teorico della religione, pur ammettendo che le idee che i credenti si formano dell'esperienza religiosa non sono illusioni ma rispondono ad una causa oggettiva, non ritiene che la realtà oggettiva sia conforme all'idea che se ne fanno i credenti. Per trovare la realtà dell'esperienza religiosa occorre far subire alle rappresentazioni del credente un'elaborazione concettuale analoga a quella che ha costruito sui dati sensoriali l'universo della scienza. Ora tale realtà, che le mitologie hanno variamente rappresentata, e ch'è la causa oggettiva, universale ed eterna, delle sensazioni che costituiscono l'esperienza religiosa, non è altro che la *società*. E' la società infatti che eleva l'uomo al di sopra di se stesso, anzi è la società che fa l'uomo; giacchè quello che costituisce l'essenziale dell'uomo è l'insieme dei beni intellettuali che forma la civiltà; e la civiltà è opera della società. E' la società che fa nascere nell'uomo il sentimento di salvezza, di dipendenza tutelare che lega il fedele al suo culto. La vita religiosa è la forma eminente e come un'espressione abbreviata della vita collettiva intera. Infatti la religione ha prodotto tutto ciò che v'è di essenziale nella società. Le categorie fondamentali del pensiero, e quindi la scienza stessa, hanno un'origine religiosa; la qual cosa non si spiega, se non ammettendo che l'idea della società è l'anima della religione.

Il Durkheim espone due obiezioni alla sua teoria e vi aggiunge a risposta. In primo luogo si può obiettare: di quale società

s'intende parlare, quando si dice ch'essa è il sostrato della vita religiosa ? Della società reale, che funziona sotto i nostri occhi, o della società ideale che noi vagheggiamo ma che non vediamo in realtà ? Se della prima, essa non può aver dato origine allo spirito religioso ch'è spirito di bontà, di amore, di abnegazione, mentre essa è una realtà contaminata da passioni volgari, dall'egoismo, dall'ingiustizia. Se invece si parla della seconda, non si contesta che questa abbia stretti legami col sentimento religioso ; ma una tale società non è un dato empirico osservabile, bensì è un'aspirazione, un'idea che esprime la tendenza più o meno oscura verso il bene, il bello, l'ideale. Ma tale aspirazione non viene dall'esterno, essa sorge dalle profondità stesse del nostro essere: essa tende a spingere al più alto grado che comporta la natura umana il culto di quelle realtà spirituali che forse non servono a niente : giustizia, verità, bellezza. Essa dunque suppone la religione, s'ispira ad essa, e non può perciò costituirla e spiegarla.

A questa obiezione Durkheim risponde così : la religione considerata nella sua realtà concreta è l'immagine della società reale coi suoi vizi e con le sue virtù. Essa non fa astrazione dalla società, ma la riflette in tutti i suoi aspetti, anche i più laidi e ripugnanti. Però se attraverso le mitologie e le teologie trasparisce chiaramente la realtà concreta, è anche vero che questa vi si trova ingrandita, trasformata, idealizzata : il male è come sublimato ed idealizzato. La questione consiste nel sapere donde sorga tale idealizzazione. L'animale non conosce che un solo mondo : quello ch'esso percepisce attraverso l'esperienza interna ed esterna. Soltanto l'uomo ha la facoltà di concepire l'ideale e di sovraggiungere qualcosa al reale : donde gli viene questo privilegio ? Si suole rispondere che l'uomo ha una facoltà naturale d'idealizzare, cioè di sostituire al mondo reale un mondo diverso nel quale egli si trasporta col pensiero.

Ma con ciò non si fa che sostituire una parola ad un'altra, cambiare i termini del problema, non già risolverlo o farlo avanzare di qualche passo : sarebbe come se si dicesse che l'uomo è religioso perchè ha una natura religiosa. Prima di farne una virtù misteriosa, un potere innato che sfugge allla scienza, bisogna

assicurarsi se non dipenda da condizioni empiricamente determinabili.

Ora la spiegazione che noi abbiamo proposta della religione, osserva Durkheim, contiene una risposta a questa questione. Giacchè l'ideale ha gli stessi caratteri del sacro, esso è qualcosa che si sovrappone al reale, come il sacro ; perciò la spiegazione dell'uno congloba anche l'altro. Siccome il sacro trae origine dalla vita collettiva, anche l'ideale è un prodotto naturale della vita sociale. La cosa si spiega così. Affinchè la società possa prendere coscienza di sè e fissare, al grado d'intensità necessaria, il sentimento che essa ha di se stessa, occorre che si raccolga e si concentri. Ora tale concentrazione produce un'effervescenza che cambia le condizioni della vita psichica, determina un'esaltazione della vita spirituale che si traduce in un insieme di concezioni ideali nelle quali si riflette la vita nuova che si è svegliata. Questi ideali corrispondono all'afflusso di forze psichiche che vengono ad aggiungersi a quelle di cui disponiamo per i compiti quotidiani della vita. *Una società non può nè crearsi, nè ricrearsi, senza creare nello stesso tempo l' ideale.* Questa creazione non è un atto che si aggiunga alla sua esistenza per completarla ; ma è *l'atto per il quale essa si fa e si rinnova periodicamente.*

Così non è lecito opporre la società reale e la società ideale; questa non è altro che un momento essenziale della stessa società reale ; giacchè una società non è costituita soltanto da elementi naturali o fisici come la massa degli individui che la compongono, il suolo, le cose ecc., ma innanzi tutto dall'idea ch'essa si fa di se stessa. Dunque l'ideale che esprime la religione non è l'espressione d'un potere innato dell'individuo, perchè è alla scuola della vita collettiva che l'individuo ha imparato a idealizzare assimilandosi gl'ideali elaborati dalla società.

In secondo luogo si obietta : se la religione è un prodotto della società, come si spiega ch'essa è passata nel *foro interno* della coscienza individuale e vi si è radicata profondamente ? Inoltre se essa è l'opera di società definite e individualizzate, come ha potuto staccarsene fino al punto da apparire come una

cosa comune all'umanità? In altri termini come sono possibili l'individualismo ed il cosmopolitismo religioso?

Alla prima parte dell'obiezione Durkheim risponde osservando che l'esistenza dei culti individuali non contraddice ad una spiegazione sociologica della religione, perchè le forze religiose che li costituiscono non sono che le forme individualizzate di forze collettive. Anche quando la religione sembra ritirarsi tutta nel foro interiore dell' individuo, è sempre nella società che si trova la sorgente viva da cui trae l'alimento. L'individualismo radicale non può reggersi, esso ignora le condizioni fondamentali della vita religiosa. Una filosofia può elaborarsi nel silenzio della meditazione interna, ma non una fede, la quale richiede calore, vita, entusiasmo, esaltazione di tutta l'attività mentale, elevamento dell'individuo al di sopra di se stesso. Ora come potrebbe l'individuo con le sole sue forze superarsi senza uscire da se stesso? « La sola sorgente di calore alla quale noi possiamo riscaldarci moralmente è quella ch'è formata dalla società dei nostri simili ; le sole forze morali con cui noi possiamo sostentarci e accrescere le nostre sono quelle che ci vengono dagli altri».

Lo stesso deve dirsi dell'universalismo religioso. Se nel corso dell'evoluzione della religione si sono formati degli esseri sacri che non si riportano a nessuna società geograficamente determinata, ciò non vuol dire ch'essi abbiano un'origine extrasociale. Ma significa che al di sopra dei gruppi geografici ben determinati ne esistono già altri dai contorni indecisi ; essi non hanno frontiere determinate ma comprendono le tribù vicine e quelle legate da vincoli di parentela morale. Questa nuova società che si sprigiona tende ad estendersi sopra una area indefinita. Gli dei che vi corrispondono hanno gli stessi caratteri di quelli propri delle tribù, ma essi rompono i quadri delle singole tribù, superano i limiti spaziali e diventano divinità internazionali. Questa tendenza si riscontra in ogni società. Non c'è popolo, non c'è Stato che non sia come inserito in un'altra società, più o meno illimitata, che comprende tutti i popoli e tutti gli Stati coi quali esso è in qualche modo in rapporto: non c'è vita nazionale che non sia dominata da una vita collettiva di natura inter-

nazionale, la quale a misura che si progredisce nella storia diventa sempre più estesa ed importante.

Discussione della tesi sociologica — Il valore della tesi esposta dipende dal valore dei postulati fondamentali del sistema, che sono due: a) l'esistenza di un soggetto collettivo che comunica all'individuo i suoi ideali, che lo civilizza, elevandolo al di sopra della sua condizione naturale di uomo; b) la religione come prodotto dell'azione di questo soggetto collettivo.

1) Circa il primo postulato (realismo sociale), l'esistenza d'un soggetto collettivo è stata variamente sostenuta ma senza fondamento.

L'ipotesi dell'esistenza del soggetto collettivo si fonda da una parte su'lo studio di realtà materiali, come monumenti, istituzioni, tecnica industriale e commerciale, che sembrano imporsi agli individui dal di fuori e costituire l'espressione della civiltà cristallizzata; e dall' altra sull'esistenza di rappresentazioni collettive (come le idee religiose) le quali superano le leggi comuni della psicologia individuale, perchè si trasmettono di generazione in generazione, s'impongono agl'individui, non dipendono da questi per esistere.

Ora, esaminando bene la cosa, si vede che tutti questi fatti in tanto sono reali ed esercitano una loro influenza sulla vita dell'individuo in quanto diventano modi, espressioni, sentimenti e rappresentazioni della coscienza individuale.

Come può l'individuo assimilarsi le rappresentazioni collettive, se egli è estraneo alla loro produzione? Se le categorie fondamentali del pensiero scientifico sono il prodotto della società come può l'individuo avere dei concetti individuali? Il concetto è il termine d'un'attività che suppone la coscienza di sè e l'astrazione: come potrebbe l'individuo giungere alla formazione dei concetti individuali, se non fosse una realtà autonoma, un centro attivo di energie spirituali?

Perciò non appena si saggia la consistenza gnoseologica della tesi del realismo sociale, si è costretti a tornare nuovamente a concepire l' individuo come una realtà originaria. Sicchè tutto il valore della discussione della tesi sociologica si risolve in definitiva nel modo d'intendere la realtà

della coscienza individuale. L'errore della tesi sociologica è quello di postulare un concetto dell'individuo come unità semplice ed amorfa, che riceve la sua essenza spirituale e gli elementi fondamentali del suo sviluppo culturale dalla società. Ora l'individuo non è un'unità semplice, un'unità priva di qualità, ma è un'unità complessa, un principio autonomo di svolgimento, un centro organico di relazioni: ossia egli è dato in relazione agli altri individui e insieme agli altri costituisce il processo reale della vita sociale. Ecco il nucleo essenziale della discussione, che non bisogna perdere di vista.

Se invece si isola l'individuo dagli altri individui e se ne fa una realtà storica e metafisica autonoma e compiuta, non si combatte più la tesi sociologica, ma si cade nell'esagerazione opposta, nell'astrattismo della tesi individualistica.

Così è accaduto a Lacombe, il quale in un saggio intitolato « *La thèse sociologique en psychologie* » (1), sostiene che la tesi sociologica è esatta per quanto concerne l'influenza della società sullo *sviluppo* delle funzioni e delle attività, ma è errata in quanto pretende di contenere una spiegazione dell'*esistenza* di queste funzioni. Il Lacombe ammette una indipendenza originaria dell'individuo dalla società, in quanto che l'individuo nell'agire soddisfa a condizioni logiche e ad esigenze che non sono una cosa sociale. Il fatto che la ragione individuale, divenuta consapevole di sè, cerca di costituirsi al di fuori di ogni pressione sociale, e anche contro di essa, dimostra ch'essa non può essere il riflesso di un pensiero collettivo.

Ora noi ci troviamo in presenza di due tesi erronee, perchè entrambe isolano ed oppongono un aspetto astratto ad un altro egualmente astratto, mentre la realtà è l'organica connessione dei due. L'errore della tesi sociologica consiste nel ritenere che il pensiero individuale sia un prodotto del pensiero collettivo, mentre esso ne è un fattore.

L'errore opposto del Lacombe consiste nel concepire l'individuo come una realtà fornita di esigenze spirituali universal-

---

(1) Revue de Mét. et de Morale, 1926, 3.

mente valide che non siano anche sociali. Come nel primo caso, ipostatizzando la società, non si riesce a dar conto dell'iniziativa individuale, dell'autonomia dell' individuo nello svolgimento delle sue attività, così nel secondo non si giustifica l'azione della società, che, anche ridotta nella forma mitigata di un'azione che permette al pensiero individuale di svilupparsi, è sempre un'attività inutile, anzi inconcepibile di fronte all'io che è una realtà in sè completa.

Non è esatto il dire che l'individuo nell'agire soddisfa a condizioni logiche che non sono una realtà sociale. Quest'affermazione è l'antitesi perfetta di quella della scuola sociologica che sostiene che il pensiero logico sia un prodotto della società. Ambedue sono affermazioni unilaterali ed astratte.

L'individuo soddisfa nell'agire a condizioni spirituali che non sono una cosa sociale, solo se per società s'intende un essere estrinseco, agente sull'individuo dall'esterno. Ma se per società s'intende lo stesso sviluppo organico della coscienza individuale che si svolge in relazione alle altre coscienze individuali, allora le esigenze logiche che sembrano costituire la riserva dell'individuo contro la società, sono il principio dell'esistenza della società, la quale non è nè causa nè effetto del pensiero logico ma ne è la manifestazione, perchè non è altro che la stessa realizzazione del pensiero logico.

Abituati come siamo a separare, a isolare ciò che nella realtà è connesso e saldato insieme, in virtù delle stesse esigenze analitiche ed astrattrici della nostra mente che presiedono al lavoro scientifico, noi non riusciamo a cogliere l'unità vitale dell'individuo e della società, l'organica relazione in cui consiste la loro realtà. Ma o vediamo l'individuo in lotta con la società, o questa contro l' individuo. Senonchè l'opposizione dell'individuo alla società è un'altra seduzione dell'intelletto astratto. L'individuo che, come dice il Lacombe, si costituisce al di fuori di ogni pressione sociale, non è l'individuo avulso dalla società, ma l'individuo che, agendo socialmente, cerca d'instaurare una società migliore opponendosi a viete forme di convivenza sociale. Così l'individuo che si sente oppresso dalla società è l'individuo che vede troppa distanza tra la società

reale e quella ideale ch'egli porta in gestazione nella sua coscienza. Il progresso sociale è determinato appunto dalla capacità che ha l'individuo di spostare illimitatamente la linea di coincidenza della società reale con la società ideale.

Dunque il postulato che sta a fondamento della tesi sociologica non regge: e per conseguenza rimane priva di validità teoretica la tesi della derivazione della religione dalla società.

2) Se la critica stessa del primo postulato della tesi sociologica mena a respingere il secondo postulato, ossia la concezione della religione come il prodotto dell'azione del soggetto collettivo, non libera però il teorico della religione dall'obbligo di esaminare il valore della tesi della derivazione della religione dalla società nella forma che la critica ha svelato come la sola concepibile dell'esistenza della società, ossia come attività sociale dell'uomo, come l'attività con la quale l'individuo sviluppa se stesso in organica correlazione con gli altri individui creando la società.

Ora la tesi presentata in questa forma ha un duplice significato, secondo che l'attività sociale dell' uomo viene presa in senso largo o in senso stretto. In senso largo l'attività sociale dell'uomo coincide con l'attività spirituale propriamente detta, ossia con l'attività per cui l'uomo si distanzia dal mondo animale, e crea il cosiddetto regno dello spirito. In questo senso tutte le attività che differenziano l'uomo dall'animale, dall'attività estetica all'attività morale, sono attività sociali, ossia sono attività che oltrepassano l'esperienza interna ed esterna in cui si esaurisce la soggettività empirica dell'animale, e rivelano la presenza di esigenze universali, che pongono l' individuo in condizione di dominare la totalità della realtà nella complessità delle sue relazioni. In questo senso non c'è dubbio che l'attività religiosa sia un'attività sociale, perchè non solo non c'è traccia nel mondo animale di attività religiosa, ma questa, nel mondo umano, è l'espressione tipica dell'aspirazione ad abbracciare la totalità dell'esperienza in un programma finalistico in cui ogni creatura dell'universo sia investita di uno specifico mandato.

Ma l'attività sociale si può intendere in un senso strettamente psicologico, ossia non come attività universalmente umana, ma come attività svolgentesi sempre e dovunque tra due poli

distintamente concepiti come partecipanti e confluenti con la loro azione a produrre l'esperienza spirituale: l'io e l'altro, l'individuo e l'alterità sociale. In questo senso stretto l'esperienza religiosa non è solamente un'esperienza profondamente spirituale e quindi umana, cioè capace di avere un significato per ogni uomo, per ogni coscienza personale, ma è un'esperienza a produrre la quale è indispensabile la relazione sociale, non come esigenza ideale o dialettica di universale significazione e compartecipazione di tutte le coscienze individuali agli stessi ideali di liberazione e di salvezza, ma come posizione empirica o storica di problemi, di dubbi e di angosciose domande nascenti dal contatto dell'uomo col suo simile. In questo senso specifico il Loisy in Francia ed il Buonaiuti in Italia intendono la genesi dell'esperienza religiosa.

Il Loisy infatti scrive: « Mettere tutta la religione nell'individuo, sarebbe fare di Dio la forma trascendente della personalità umana e di ogni uomo il centro del mondo. Il principio dell' individualismo religioso, benchè abbia potuto rendere qualche servizio, in se stesso è una vera eresia in rapporto all'umanità » (1). Qui la condanna che si pronunzia dell'individualismo non è rivolta a colpire soltanto l'individualismo astratto, che isola l'individuo e lo contrappone alla società, ma anche l'individuo che reca in sè l'umanità, che svolge da sè la società, perchè si dice espressamente che l'individuo non può essere un centro del mondo, perciò non è capace da solo di attività religiosa.

Il Buonaiuti non insiste sulla insufficienza dell'individuo a realizzare da solo l'esperienza religiosa, ma si sofferma sulla necessità di cogliere la genesi della religione nella vita associata, nella propinquità dell'individuo con il proprio fratello di destino. « Se lo spiegamento dell'universo sensibile, egli scrive, dinanzi al nostro sguardo ammirato e insieme allibito, è lo stimolo primo sotto il quale l'animo dell'uomo assurge alla intuizione del divino ; se attraverso la capacità di astrarci nella contemplazione o di tuffarci nella divinazione del sacro, che si nutre del portento onde è disseminata la realtà, noi ne approfondiamo il possesso ;

(1) *La Religion* 2ª ed., p. 246. É. Nourry éd. 1924.

v'è in questo universo e in questa realtà, un termine, familiare e insieme misterioso, la cui presenza e il cui contatto esercitano un'azione nettamente prevalente sulla genesi e sulla disciplina della nostra comunicazione con Dio: e questo termine è il nostro fratello, l'uomo. Al nostro fianco, esso non è soltanto un momento della realtà numinosa, la cui apparizione scuote fino alle radici la nostra vita senziente, e investe, eccitandola, la primordiale capacità dello spirito di cogliere, nella realtà del tutto diversa da sè, le ragioni del suo terrore e della sua docile soggezione. Esso è il compartecipe con noi allo spettacolo della potenza e della maestà, di cui l'universo è l' ininterrotto scenario; è lo stimolo delle nostre virtù potenziali; è il nostro cooperatore nello sforzo, stupendo e logorante, con cui ci leviamo ad afferrare il significato dell'esistenza che ci turbina intorno; è il disciplinatore delle nostre capacità e delle nostre attitudini alla realizzazione sovrana del bene. Se la religiosità è coscienza del collegamento, il quale vincola l'individualità che appare e scompare nel tempo e nello spazio, alla totalità grandiosa della realtà infinita, e in pari tempo della postulazione immanente di una finalità cosmica, che si realizza nel nostro ben fare, sotto la luce e l'assistenza di una volontà trascendente: la conciliazione delle due esigenze spirituali, apparentemente eterogenee, si effettua nella compartecipazione dei molti all'attuazione feconda della potenzialità, da cui sgorga l'esperienza del sacro. La vita associata rappresenta pertanto una mediazione indispensabile fra le attitudini spirituali, che entrano efficacemente nell'elaborazione ineffabile della esperienza religiosa » (1).

Sicchè l'esperienza religiosa secondo il Buonaiuti non si sarebbe costituita senza la solidale fraternità del vivere associato. Egli aggiunge due osservazioni a confermare la sua tesi. La prima è di ordine psicologico. Egli dice che il fatto della vita associata per la sua natura misteriosa e sconcertante è il fermento attivo della genesi dell'esperienza religiosa, che si collega quasi sempre con l'oscura reminiscenza di una caduta e col presentimento angu-

(1) E. Buonaiuti, *La religione nella vita dello spirito.* Roma, « Ricerche religiose » ed., 1926, pp. 21-23.

stiante di un indeprecabile fallo. Per questo le società primordiali hanno accompagnato l'inserzione del pubere nella vita associata con i riti propiziatori di una iniziazione che porta in germe tutta la dottrina del peccato e del riscatto.

L'altra osservazione è di carattere morale. Egli vede nell'azione della scambievole fraternità ed assistenza il pegno ed il mezzo che la religione assegna all'esercizio di un dovere primordiale come via e tramite per scoprire nel mondo l'orma palpitante di Dio. Onde nel contatto primo dell'uomo col suo simile è potenzialmente tutta la religione.

Le intuizioni del Buonaiuti hanno la loro importanza, ma esse non sono decisive per inserire definitivamente l'esperienza religiosa nella primitiva forma di vita associata. Se fosse così, la religione dovrebbe essere tutta rivelata nel primo contatto sociale, mentre invece s'è visto ch'essa è precisamente «il risultato di una laboriosa gestazione chiarificante», come dice lo stesso Buonaiuti, ossia un'esperienza che non può essere primordiale, perchè è complessa e ricca di elementi che richiedono un lavorìo di chiarificazione e di sintesi, che non si trova agl' inizî del vivere associato.

Quanto poi alla necessità di concepire la solidale fraternità della società come una condizione indispensabile per la nascita della religione, questo se fosse vero ci riporterebbe in piena tesi sociologica, che concepisce la società come l'anima della religione. Se l'esperienza religiosa nasce invece in una coscienza individuale, in un genio religioso, in un illuminato, in un santo, vuol dire che la società non è presente nella sua esistenza empirica nel fatto religioso, ma solo idealmente, come possibilità di integrarsi in esso.

Il Buonaiuti dice che il numen implica non soltanto una realtà assolutamente altra da noi, che ci avvolge e preme, ma implica innanzi tutto la presenza dei soggetti molteplici che condividono con noi la sensazione e la reazione dell'universo, e che la trasfigurano immediatamente nel sentimento d'una solidarietà familiare, al cospetto di un comune Padre. Anzi soggiunge che gli atteggiamenti antitetici della coscienza religiosa al cospetto del mistero che la circonda non sarebbero possibili, se l'occhio che

contempla questo mistero e provoca quegli atteggiamenti non fosse già carico dell'impressione che vi ha suscitato lo sguardo di un'altra creatura senziente. E' dall'anima del nostro simile che noi attingiamo, prima che da ogni altro oggetto, il senso del maestoso e del tremendo, del fascino e della ripulsione.

Ora in questa osservazione c'è una considerazione giusta, e c'è un'esagerazione. E' giusto asserire che è alla scuola della vita associata che si desta nell'uomo il caldo sentimento del divino, perchè al contatto col proprio fratello, la cui anima è scossa dagli stessi brividi sconcertanti, l'uomo sente rinvigorirsi l'originario sentimento della sua comunicazione con una profonda realtà mistica che lo avvolge. Ma non è esatto il dire che il contatto col proprio simile sia la condizione indispensabile di tale esperienza.

Innanzi tutto se il simile non avesse anche lui la stessa disposizione fondamentale per l'esperienza religiosa, non potrebbe concorrere con la sua azione a enuclearla, ma al contrario potrebbe contribuire a soffocarne le prime manifestazioni. Ogni azione intersociale provoca un incremento di qualità originarie dell'individuo, non la creazione di qualità nuove. Il supposto sentimento sconcertante che l'individuo prova al contatto del suo simile non è la remota genesi del sentimento religioso, perchè lo contiene già, essendone una manifestazione ed un segno. In secondo luogo, non è esatto che il primo contatto dell'uomo col suo simile sia stato come la rivelazione improvvisa e sconcertante d'un mistero, lo scoppio del sentimento d'una solidarietà nascente dalla violazione di una legge essenziale del vivere associato congiunto col bisogno di una redenzione effettuantesi sotto gli auspici dell'assistenza personale d'un Padre, nel cui comune servizio è l'immancabile pace. L'esperienza etica non è connessa, nelle sue remote scaturigini, con la realtà stessa del sentimento religioso. Ma per discutere questa delicatissima questione dobbiamo passare ad esporre la seconda maniera con cui s'è cercato di derivare la religione dall'attività pratica.

Pavia, R. Università

MARIANO MARESCA.

PAOLO A EFESO

Il racconto del soggiorno fatto in Efeso dall'apostolo delle genti occupa, negli *Atti degli Apostoli*, un numero di versetti maggiore di quello dedicato a qualunque altra città (1); per contro, è formato da una serie di episodi, apparentemente senza grande importanza, isolati nello svolgersi della vita e dell'opera di S. Paolo, i quali, nell'economia generale del libro, si rivelano immediatamente come qualche cosa di assurdo (2).

Viene fatto di pensare che il racconto attuale ne abbia, in tutto o in parte, sostituito un altro, su per giù della medesima ampiezza, il quale avesse per oggetto fatti, a noi in parte noti direttamente, mentre in parte li possiamo ricostruire con sufficente sicurezza attraverso l'epistolario paolino. In Efeso, l'apostolo ha attraversato una delle crisi più gravi della sua vita. e Luca, sia pur limitandosi agli avvenimenti esteriori, esposti nella maniera più rispondente al suo fine di glorificazione dell'apostolo, non può non avervi fatto un accenno abbastanza diffuso.

Quanto, del racconto primitivo, è pervenuto fino a noi ? E' possibile utilizzare la narrazione nella sua forma attuale, per ricostruire storicamente, in maniera più piena di quel che non ci consentano le sole sue lettere, un momento così importante della vita di Paolo ?

La risposta non può venire che da un esame critico dell'epistolario paolino e specialmente degli *Atti*, e da un loro confronto ;

---

(1) 50 versetti (48 se si escludono XVIII,22-23) contro 38 (Antiochia di Pisidia), 28 (Filippi), 19 (Atene), 18 (Corinto)

(2) Knox (*St Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925, pp. 303 ss.) congettura che l'autore fosse a conoscenza di un particolare interesse che i suoi lettori avrebbero avuto per quella città. Riconosce che però ne mancano le prove, che « it is possible that the followers of the Baptist had, at the time when the Acts and the fourth Gospel were composed some local connection with Ephesus » e che XIX,1-20 « is of a very poor quality ».

da quale può darsi che risultino più evidenti anche i metodi adottati dal Redattore, e un poco più chiara, infine, la personalità stessa di quest'ultimo (1).

Il testo da studiare comincia a XVIII, 20. Il voto che, evidentemente, Paolo ha fatto a Cencre (2) e il viaggio a Cesarea, Gerusalemme, Antiochia, sono il risultato di una confusione tra la prima partenza di Paolo da Corinto, e l'ultima (3). Ma a qual fine è stato rimaneggiato il racconto di un viaggio in Galazia, che Paolo ha certamente compiuto, poichè sappiamo che egli vi è stato due volte (4) ? E' chiaro, che di tale alterazione la causa è da cercare nei motivi stessi del viaggio. Ma questi non possono essere stati i timori e i sospetti di Paolo per l'opera degli emissari giudaizzanti in Galazia, di cui, come pensa il Loisy, l'apostolo sarebbe venuto a conoscenza, essendo ancora a Corinto : nulla infatti, nella lettera ai Galati, permette di pensare che, durante la sua seconda permanenza presso di loro, si siano prodotti incidenti ; e d'altra parte Paolo rimprovera ai suoi convertiti di essersi allontanati dal suo insegnamento « così presto » (5). Rimane dunque soltanto da verificare un'altra ipotesi, che cioè scopo del viaggio fosse l'organizzazione della colletta per i « santi » di Gerusalemme, che il Redattore degli Atti evita sistematicamente di menzionare. Abbiamo già in questo, quasi *a priori*, una ragione, che ci permette di spiegare perchè il Redattore avrebbe alterato il racconto originale. Ma concorrevano a ciò cause anche più profonde e più gravi.

Gli Atti collocano durante l'assenza di Paolo da Efeso (6) l'episodio, così singolare, di Apollo. Di lui noi sappiamo di posi-

---

(1) Come si vede, la presente ricerca, pur prendendo le mosse dalle conclusioni raggiunte, con la consueta perizia, dal Loisy, aspira a procedere indipendente. Per ciò che riguarda i procedimenti redazionali e la composizione degli Atti essa si ricongiunge con l'altra, sul discorso e il martirio di Stefano (VI,8-VII,60) per cui si veda *R. R.* II (1926), pp. 326 ss.

(2) Atti XVIII, 18-19. Cfr. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Parigi, 1920, p. 704.

(3) Loisy, *o. c.*, pp. 705 e 756.

(4) *Gal.* IV, 13 : εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον.

(5) *Gal.* I, 6 : θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε.

(6) XIX, 1. Il testo « occidentale » (D. g. *syr hcl. mg.* ecc.) trova una conferma nel Pap. Michigan 1571 (prima metà del III. secolo ; cfr. Sanders, *A papyrus fragment of Acts in the Michigan collection*, in *Harvard Theological Review* XX, 1927, pp. 1 ss.) : θέλοντος δὲ τοῦ

tivo che era Ἰουδαῖος, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, che giunse ad Efeso — gli *Atti* non dicono donde, e che venisse da Alessandria è una delle supposizioni gratuite che si continuano a fare sul suo conto, ma assolutamente analoghe a certe parafrasi del testo « occidentale », p. es. l'ἐν τῇ πατρίδι di XVIII,25 (1) — e che era δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς. Questo induce a ravvisare in lui un adepto di quella « scuola » alessandrina d'interpretazione delle Scritture, di cui si suol ritenere che Filone sia stato il rappresentante più autorevole. Può darsi: ma il semplice accenno degli Atti non basta a giustificare tale conclusione.

Abbiamo però sul conto di Apollo dati più precisi: uno, soprattutto, cui non si è prestata forse sufficente attenzione è, che egli si è trovato in Efeso *nello stesso tempo* che Paolo (2). Cogliamo così in flagrante colpa di falso il Redattore. secondo il

---

Παύλου κατὰ τὴν ἰδίαν βουλὴν πορεύεσθαι εἰς Ἰεροσόλυμα, εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς τὴν Ἀσίαν· διελθὼν δὲ τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἔρχεται εἰς Ἔφεσον. Questa può essere in realtà una glossa, posteriore al testo « occidentale » e « più completo » (Loisy) di XVIII,21. Ma le parole ἐν τῷ τὸν Ἀπολλὼ εἶναι ἐν Κορίνθῳ (B ecc.) in realtà non aggiungono nulla, perchè della partenza di Apollo da Efeso si è già parlato nei versetti precedenti: la loro mancanza nel testo « occidentale » è dunque un'omissione o una « non - interpolazione »? Io propenderei - per quanto nell'insieme ritenga il testo di D secondario - per questa seconda alternativa: che siano anch'esse cioè una glossa esplicativa, facilmente desumibile dal contesto, e relativamente tardiva,

(1) D (g). Loisy (p. 711) osserva: « Rien s'est plus vraisemblable; mais Alexandrie est en dehors du cadre des Actes ».

Jacquier (*Les Actes des Apôtres*, coll. *Etudes Bibliques*. Parigi, 1926, p. 561) lo segue e soggiunge: « on peut supposer qu' il avait été instruit par un disciple de Jean, lequel avait quitté la Judée avant que Jésus commençât son ministère public, ou peut-être par Jean lui-même, dont Apollos aurait entendu la prédication et par qui il aurait été baptisé ». Il Loisy si mostra preoccupato, in varie parti del suo commento, di spiegare le origini della chiesa alessandrina, e pensa che Luca dovesse parlarne. Bisognerebbe però chiedersi, non solo perchè Alessandria sia rimasta fuori « dal quadro degli Atti », ma, prima ancora, perchè lo stesso apostolato paolino non l'abbia, a quanto pare, nemmeno sfiorata. La semplice menzione di un'epistola, di fabbrica marcionita, *Agli Alessandrini* (nel canone Muratoriano), non permette, nessuna conclusione.

(2) I Co. XVI, 12 Per il Buonaiuti (*Paolo e Apollo*, in *R. R.* I, 1925 p. 20 n. 1) la clausola περὶ δὲ Ἀπολλώ è parallela a quelle di VII, 1; 26; VIII, 1; XII, 1; XVI,1. Si tratta di risposte ai singoli argomenti toccati dai Corinzi. Qualche critico moderno non crede che *I Cor.* sia costruita sullo schema dei ripetuti περὶ δὲ; ma il passo in questione presuppone in ogni modo la presenza di Apollo ad Efeso, ed è ritenuto autentico anche dal Delafosse (*La première épître aux Corinthiens*, Coll. *Christianisme*, Parigi, 1926, p. 176).

quale Apollo giunse ad Efeso e ne ripartì durante l'assenza di Paolo, questi arrivò quando l'altro se n'era già allontanato.

Una serie di autorevoli critici — da Schmiedel a Buonaiuti — ha dimostrato che le polemiche di Corinto non furono dovute ad un gruppo di giudaizzanti, ma invece a degli πνευματικοί « inspired by a desire to go still further than St. Paul in the direction of freedom from the Law, and to lay even greater stress on the spiritual nature of Christianity » (1). Se, come ormai ammettono moltissimi commentatori, l'ἀδικηθείς di II Cor. è Paolo, ne viene come logica conseguenza che l'ἀδικήσας sia Apollo: con ciò spieghiamo le frasi roventi di I Cor. contro di lui e la σοφία τοῦ κόσμου ch'egli insegnava, e troviamo in esse frasi la conferma di ciò che si può presumere intorno alle sue tendenze esegetiche.

E. Buonaiuti ha, di fatto, già messo avanti questa ipotesi, e ne ha dedotto che Apollo deve aver compiuto un secondo viaggio a Corinto (2). Ora, nell'ultima lettera inviata a quella comunità, Paolo contrappone se stesso a coloro che hanno bisogno di lettere di raccomandazione (3): e di una lettera siffatta parlano gli *Atti* a proposito di Apollo. Questa però, non solo non gli può essere stata data da Paolo, ma anzi, o a sua insaputa, o contro di lui, che non avrebbe voluto lasciarlo partire. Gli Atti non ci dicono con precisione da chi questa sia stata scritta. Secondo una forma del testo sono dei « fratelli », nei quali si è tentati generalmente, causa la vicinanza, di ravvisare Aquila e Prisca, secondo un'altra (l'« occidentale ») sono « gli efesini » (4).

---

(1) Cr. Buonaiuti, *art. cit*; le parole sono di Lake, *The earlier epistles of St. Paul*, Londra, 1911, p. 219.

(2) *art. cit.* p. 28.

(3) II *Co* III,1 s. L'accenno alle lettere ἐξ ὑμῶν spiega I Co. XVI, 12.

(4) Il testo « occidentale » (D, *syr hcl. mg.*) ha: ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι, καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν. Συγκατανεύσαντος δὲ αὐτοῦ, οἱ Ἐφέσιοι ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα· ὃς ἐπιδημήσας εἰς τὴν Ἀχαίαν πολὺ συνεβάλλετο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. Loisy la respinge, perchè essa « paraît avoir tout juste la valeur d'une conjecture ». Confesso che la cosa non mi è parsa tanto semplice: e vien fatto, credo, di domandarsi se essa, insieme con qualche altra, non costituisca un rifacimento dell'opera di Luca indipendente dall'altro. Ma la notizia è sempre in contraddizione con il dato di *I Co.* XVI, 12 (l'invito ad Apollo fu fatto

Ma, se Apollo conosceva già i Corinzi, quale bisogno aveva di lettere? La domanda si presenta spontanea; non bisogna tuttavia dimenticare che a richiederlo furono i Corinzi medesimi, che la loro chiesa era divisa in partiti, dei quali si cercava di tenere celata l'esistenza (1), e che Apollo stesso, inizialmente, non dovette affatto desiderare una rottura aperta con Paolo, decidendovisi solo allorchè questa gli apparve una necessità vitale (2). Nulla di più naturale per lui, dunque, che, accorgendosi di qualche difficoltà frapposta da Paolo al suo invio, il rivolgersi ad Aquila e Prisca: i quali erano stati compagni dell'Apostolo a Corinto e dovevano conoscer bene quella comunità.

La notizia degli *Atti* costituisce dunque una buona indicazione. Ma non vi è dubbio che, ricorrendo a quel mezzo, Apollo veniva in certo modo a sanzionare una menomazione, anche se momentanea, della sua autorità. Se teniamo presente quale dev'essere stato il punto di vista di Luca, non ci dovremo sorprendere ch'egli l'abbia registrata scrupolosamente. Gli elogi, invece, dei quali è colmato (3), saranno invece, presumibil-

---

mediante una lettera, qui è opera di alcuni corinzi di passaggio per Efeso); la sostituzione di Ἐφέσιοι a ἀδελφοί è naturale, data la contrapposizione efesini-corinzi stabilita in questa variante; la confusione tra i due viaggi di Apollo, e la trasformazione di Aquila e Prisca, da scrittori della lettera di presentazione in maestri di Apollo, sono mantenute.

Ritroviamo, insomma, in questa notizia tutte le alterazioni del Redattore; ed è allora molto probabile che si tratti di un tentativo di armonizzare il passo con *1 Cor.* XVI,12, scagionando Apollo della sua parte di responsabilità, con la soppressione dell'inciso βουλομένου δὲ αὐτοῦ, ecc. Diversamente, ma non contraddice, Ropes, *in loc.*

(1) Paolo l'apprende ὑπὸ τῶν Χλόης (*I Co.* I,11). Che questi non siano dei Corinzi, e tanto meno Stefana, Fortunato e Acaico, è chiaro non solo per le ragioni fatte valere da molti, ma dal tono e dal contenuto stesso del passo.

(2) Uno dei punti principali della polemica - ripreso da Paolo là dov'egli piú ardentemente rivendica la sua qualità di apostolo - è che, a differenza da altri, pure affermando di averne il diritto, non si fa mantenere dalle comunità (*I Co.* IX, spec. 11-12 e 16-18; *II Co.* XI, 7 ss.) mentre altri (Apollo) lo accusa di trar guadagno con altri mezzi (*II Co.* XII,16). Apollo, invece, evidentemente traeva dall'apostolato i suoi mezzi di sussistenza.

(3) XVIII,25 e 27-28. Secondo questi ultimi versetti, egli è persino insignito di una grazia speciale. Il testo « occidentale » però omette διὰ τῆς χάριτος, e qualcuno interpreta queste parole come unite con πεπιστευκόσιν: tuttavia è probabilmente in quest'interpetrazione, che nulla aggiunge al senso, la causa dell'omissione da parte dei testimoni «occidentali ». Tanto Loisy (p. 716) che Jacquier (p. 563 s.), per non citare altri, sono nettamente favorevoli all'esegesi che collega διὰ τῆς χάριτος a συνεβάλετο.. Ma, anche accettando la supposta « non-interpolazione occidentale », rimangono le altre lodi.

mente, opera del Redattore il quale voleva eliminare ogni traccia di dissensi dalla sua raffigurazione della Chiesa primitiva: e perciò tacque tanto la polemica con i Galati quanto quella con i Corinzi. Per ottenere questo risultato, egli non aveva che da sopprimere uno dei due viaggi di Apollo a Corinto, riferendo l'episodio della lettera al superstite.

Tanto più doveva essere indotto a far questo, che la personalità di questo predicatore cristiano, il quale, (così lo doveva presentare Luca) dopo un soggiorno a Corinto, venuto in Efeso, si era fatto dare una lettera per quella comunità, e vi aveva suscitato dei dissensi gravi, non poteva non apparirgli oltremodo enimmatica. Ma, poche righe più sotto, il testo medesimo offriva una facile scappatoia da tutte le difficoltà: non c'era che da assimilare Apollo ai dodici μαθηταί che avevano ricevuto il battesimo di Giovanni. Bastava un semplice inciso, qualche mutilazione, e, per compiere l'opera, alterare leggermente la fonte in XIX, 1 (1). Con ciò venivano ad essere collegati insieme i due episodi, originariamente distinti, di Apollo e dei « dodici »; e la figura del predicatore il quale, come causa di un laceramento dell'unità, non poteva sembrare al Redattore se non un eretico, veniva ad avere una spiegazione, ai suoi occhi, pienamente plausibile e edificativa.

L'artifizio redazionale non è tuttavia riuscito così bene, da non lasciarsi scoprire, mentre conviene riconoscere che almeno il nucleo fondamentale del secondo episodio corrisponde

---

(1) Abbiamo visto che Paolo e Apollo sono a Efeso nello stesso tempo. La notizia dell'arrivo di Paolo deve dunque aver preceduto quella della lettera. Non posssiamo dire con certezza se, nel racconto primitivo, l'episodio dei discepoli venisse prima o dopo l'incidente di Apollo, se cioè il nesso esistente tra l'arrivo di Paolo e l'incontro con i μαθηταί sia primitivo. Loisy (p. 718) ritiene che alla notizia della venuta di Paolo seguisse immediatamente quella della predicazione nella Sinagoga. Il pap. Michigan (Cfr. p. 423, n. 6) si scosta dal testo di D. leggendo: ἔρχεται εἰς Ἔφεσον καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς invece di καὶ εὑρών τινας μαθητάς εἶπεν πρὸς αὐτούς (B: ἐγένετο δὲ.... Παῦλον... ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν τινας μαθητάς, εἰπέν τε πρὸς αὐτούς). Se il pap„ come ritiene il Sanders (*art cit*, p. 14), rappresenta veramente il testo originale, ritroveremmo in esso, caso strano, la prova dello spostamento subito dalla clausola εἰσελθὼν [δὲ] εἰς τὴν συναγωγήν. Certo le altre due forme rappresentano parafrasi esplicative, e tentativi di rendere la frase sintatticamente più scorrevole.

alla realtà. Malgrado tutti i tentativi del Loisy (1) per dimostrare ch'esso è stato inventato di sana pianta dal Redattore, sussiste tuttavia il fatto che Apollo riceve un trattamento del tutto speciale, diverso da quello fatto ai « discepoli » che vengono ribattezzati, e poi mediante l'imposizione delle mani ricevono lo Spirito. Può darsi che quest'ultima sia stata una finzione del Redattore; ma non si riesce a comprendere come egli avrebbe potuto lasciar sussistere una divergenza così profonda, se non si fosse trovato di fronte ad una figura che gli veniva presentata dalla

---

(1) p. 718 ss. L'argomento ch'egli crede di poter ricavare dalla formula εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε non ha gran peso. Εἰς τίνα sarebbe stato certamente più conforme all'uso ordinario di Paolo; ma in *I Co.* I, 13 e 15 troviamo εἰς τὸ ὄνομα e in XII, 13 εἰς ἓν σῶμα. La prima frase è in *Atti* XIX, 5 e VIII,16; mentre altrove (II,38; XI,16; I,5; X, 48) abbiamo ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν (o : ἐπί) τῷ ὀνόματι.

Si insiste molto sulla somiglianza dell'episodio con quello dei convertiti samaritani di Filippo (*Atti*, VIII, 5-25). Colà il Redattore ha certamente inserito il conferimento dello Spirito; e a lui dobbiamo anche la storia di Simone nella sua forma attuale. Ma si tratta di persone già battezzate εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ. Questa notizia ha tutta l'aria d'essere stata introdotta dal Redattore. In questo caso, rimane che Filippo si recò in Samaria, e vi fece alcune conversioni (vv. 5 e 12). In Efeso invece troviamo dei battezzati giovanniti. Ma, poichè nel c. VIII è lecito domandarsi se non siano da distinguere tre strati, cioè, oltre il Redattore e Luca, anche la fonte di quest'ultimo, sorge la questione se la spinta alle interpolazioni redazionali non sia già stata data da Luca, mediante una sua non impossibile confusione tra convertiti di Filippo e giovanniti di Samaria. L'ipotesi non è troppo assurda, di fronte al fatto che *Gn.* III,23 fa risiedere per qualche tempo il Battista ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλίμ. Il valore da dare a questa notizia esigerebbe una spiegazione sulla composizione del IV Vangelo, e il suo valore storico. Basti per ora osservare che, dopo quanto il Bultmann ha scritto (in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1926 pp. 100-146) la possibilità dell'utilizzazione di fonti giovannite da parte del quarto evangelista, è tutt'altro che da escludere *a priori*. Agli argomenti del Bultmann se ne potrebbe forse aggiungere uno d'altra indole: la possibilità che l'introvabile Betania πέραν τοῦ Ἰορδάνου debba la sua designazione ad una fonte originaria della Transgiordania. Si noti che l' ipotesi dell'utilizzazione di fonti siffatte concorda perfettamente con la presenza di gruppi giovanniti in Efeso.

Del resto, per tornare al passo in questione, si potrebbe anche pensare che il Redattore in in XIX, 3-4 abbia sostituito τί a τίνα e βάπτισμα a ὄνομα. A Parigi, parlando su di alcuni appunti, accennai a questa come a un'ipotesi non troppo inverosimile; R. Eisler mi osservò che la frase βαπτισθέναι εἰς τὸ Ἰοάννου ὄνομα era da escludersi, dato il carattere che le fonti assegnano, concordemente, al battesimo di Giovanni. Ma le fonti, in primo luogo, sono tutte cristiane; e poi, non si tratta qui del battesimo conferito da Giovanni, ma di ciò che potevano pensare di lui alcuni seguaci ad una distanza di tempo sufficente per fare di lui, non più l'annunciatore del Regno, ma il Messia salvatore. Consultando ora nel rivedere le bozze il commento dello Jacquier, trovo di essere stato preceduto: « Preuschen suppose que βάπτισμα a été mis à la place de ὄνομα » (p. 567).

fonte in modo tale, da impedirgli assolutamente persino di pensare ad una trasformazione completa di Apollo in un convertito di Paolo o dei suoi discepoli.

Non è stato, del resto, completamente inabile. Ha sentito la difficoltà che si opponeva all'assimilazione di Apollo con i « dodici », ha preveduto le obbiezioni, ed è corso ai ripari, trovando una via d'uscita. Apollo non ha ricevuto il secondo battesimo da Paolo, semplicemente perchè questi non era in Efeso (ciò corrispondeva all'alterazione della fonte già operata); ma, in ogni modo, ha avuto da Aquila e Prisca un complemento di istruzione cristiana, e così efficace, da valergli addirittura una grazia particolare (1). Così i due, da autori della lettera, causa prima dei dissensi, si trasformavano in quei cooperatori costantemente fedeli dell'Apostolo che, agli effetti dell'edificazione, bisognava assolutamente che fossero.

Questo episodio dei dodici discepoli di Giovanni potrebbe, inoltre, essere stato collegato in origine con quello di coloro che praticavano esorcismi in nome di Gesù (2). Vari critici, e ultimamente il Loisy, hanno rilevato che si poteva trattare tanto di pagani, quanto di cristiani o giudei: nulla esclude, dunque, che fossero dei discepoli di Giovanni. Un riavvicinamento che, a parer mio, s'impone, è quello con l'episodio, in fondo molto simile almeno nelle premesse, di *Mc.* IX,38-40 (*Lc.* IX,49-50. Cfr. anche *Mt.* VII, 22 ss.: τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν; XII, 27 ss. ecc.) (3) Il Redattore lo ha però ampliato e alterato, calcando la mano sul lato soprannaturale, e dandogli un certo colorito romanzesco: gli è parso senza dubbio che così avrebbe potuto passare più inosservato il suo silenzio intorno alle polemiche di Paolo.

---

(1) Cfr. n. 426, n. 3.

(2) XIX, 13 ss; Cfr. Loisy, pp. 717 ss. Il Pap. Michigan legge (*Verso*, ll. 10-11): καὶ υ[ἱοὶ] Ἰο[υ..]δαίου τινὸς ἀρχιερέως, sebbene la lacuna sia più ampia dell'integrazione, contro tutti gli altri testi. Cfr. Sanders, *art. cit.* pp. 7 e 16 s.

(3) È naturalmente impossibile soffermarsi qui sull'importante argomento delle guarigioni e degli esorcismi operati da Gesù, o in suo nome, come sull'accusa rivoltagli di cacciare i demoni in nome di Satana, e sul modo con il quale è stata interpretata, nella complessa tradizione sinottica, la « bestemmia contro lo Spirito » o « contro il Figlio dell'Uomo » (*Mt.* XII, 31 s., *Mc.* III, 28 s., *Lc.* XII, 10). Ma è chiaro che essa tradizione non è stata senza subire l'influenza di motivi polemici.

E' questo, infatti, il momento culminante dell'attività missionaria dell'Apostolo : la crisi più grave della sua vita, dopo l'incidente di Antiochia, nella quale il sùo pensiero, alimentato da una serie di esperienze, e attraverso una elaborazione dei suoi caposaldi soteriologici ed escatologici, raggiunge la maturità ; e sotto la spinta delle stesse esperienze, soprattutto escatologiche, si allarga anche il suo piano d'azione, in perfetta corrispondenza con le sue idee religiose.

La παρουσία del Signore non è tanto vicina, che si possa prevederne il momento, nè ancora è dato scorgerne i segni premonitori ; ma il diffondersi della « lieta novella » ne costituisce l'arra più sicura, perchè la diffusione del Vangelo, della vera religione, della legge di Dio nei cuori, costituisce, dell'avvento del Regno, il presupposto necessario (1). Ma ciò pone a Paolo alcuni gravi problemi e innanzi tutto quello già trattato nelle lettere ai Tessalonicesi : come si verificherà l'ingresso nel Regno ?

Paolo resta ancora troppo un giudeo, incapace di concepire una vita puramente spirituale, un'anima senza involucro corporeo (2); ma egli (e vedremo subito perchè) sente già che la carne è peccatrice : ecco dunque la necessità di pensare che nel Regno non si entri se non dopo aver rivestito un nuovo corpo. E i morti risorgono : garanzia di questo è la Risurrezione stessa del Signore, la cui testimonianza (riappare qui la caratteristica mentalità del Giudaismo) è nel fatto stesso delle molteplici appari-

(1) Non occorre, credo, ricordare il posto che la conversione finale dei Gentili ha nelle descrizioni dell'avvento del Regno in tutta la letteratura apocalittica. V. Moore, *Judaism*, Cambridge (Mass.) 1927, I, pp. 323 e 346, II pp. 300 (*Enoch*, XC, 30) e 306 (*Enoch*, XCI, 12-14). Per il N. T., cfr. *Mt.* XXIV, 10-12 e 14, e Atti, XIX,21 (Loisy, p. 733).

(2) Cfr. Moore, *o. c.* II, 287 ss. spec. 292-295 e, per un significativo confronto con l'argomentazione di Paolo (sulla base di Ps. 72, 16) cfr. II pp. 380-381. Lo sforzo che Paolo fa « to dematerialise, or spiritualize, the resurrection » in I Co. XV (*ib.* II, p. 394) è precisamente dovuto alla crisi da lui attraversata, le cui premesse vanno appunto cercate nelle preoccupazioni escatologiche accennate, oltre che nell' influenza, o nella reviviscenza nel suo spirito, di idee ellenistiche. Parallelamente, egli è infatti spinto a vedere, non più un contrasto di impulso buono e impulso malvagio in tutto l'uomo, unità di « spirito » e di « carne », ma la lotta tra la « legge del peccato che è nelle mie membra » e quella « della mente » che, certo non senza alludere ad esperienze personali, egli descrive in *Ro.* VII, 23.

zioni. Di una, egli stesso ha avuto l'esperienza : in ciò è anche, contro tutti gli avversari e i detrattori e gli usurpatori del titolo, la prova ch'egli è veramente un apostolo, in nulla inferiore a quelli di Gerusalemme (aver conosciuto il Cristo « secondo carne » non ha la minima importanza), ben al disopra di ogni altro predicatore, al quale il Cristo non è apparso : poichè, si noti bene, a lui il Cristo è apparso « per ultimo » (1).

Ecco dunque il Cristo, strumento di risurrezione, contrapposto ad Adamo, per mezzo del quale entrò nel mondo il peccato, e, attraverso il peccato, la morte. E, in quanto soggetta alla morte, peccatrice, quindi incapace radicalmente di conseguire l'immortalità del Regno è la carne, *questa* carne : onde la necessità di rivestirne un'altra, spirituale, per entrare nel Regno. Ma l'avvento di questo, significa l'avverarsi delle profezie fatte, ad Abramo, per Israele : s'intende, l'Israele spirituale, composto di tutti coloro che hanno avuto fede nelle promesse divine.

Come l'Israele materiale costituisce un'unità, un popolo, quasi una famiglia, così i fedeli del Cristo, l'Israele secondo lo spirito, debbono a loro volta formare una sola famiglia, anzi un solo corpo, di cui essi sono le membra : e questo è il corpo del Cristo risorto, che — concepito in maniera che ricorda alquanto la dottrina dell'abitazione di Jahvè in mezzo al suo popolo — vive nella Chiesa, « proiettato » (secondo la parola caratteristica usata, indipendentemente, da E. Buonaiuti e da A. Harnack (2) nella storia. Di qui discendono, parallelamente, le due condanne,

---

(1) *I Co.* XV,3-11. Per la concezione paolina dell'Apostolato si veda il capitolo dedicato a S. Paolo in Monnier, *La notion de l'Apostolat, des origines à Irénée*, Parigi, 1903: naturalmente da aggiornare secondo i risultati della critica più recente.

Nelle lettere ai Corinzi, infatti, la rivendicazione del suo apostolato è fatta da Paolo per stabilire nettamente la propria superiorità su Apollo. Egli ammette di essere l'ἐλάχιστος fra gli apostoli, ma, affermando che a lui il Cristo è apparso ἔσχατον πάντων, e redigendo una lista delle apparizioni, tende a far considerare come definitivamente chiuso il loro numero (allo stesso modo, il Giudaismo riteneva cessata l'ispirazione divina dopo il tempo di Esra) e quindi a precludere anticipatamente la via a qualunque altra pretesa del genere da parte di Apollo. Il passo è da porre in relazione con *II Co.* XII,1-5. Non c'è pertanto da stupirsi, se altrove in *I Co.* Paolo si vanti di aver ricevuto delle rivelazioni speciali. D'altra parte il racconto delle apparizioni è intimamente connesso con il resto del c. XV e costituisce la premessa di tutto il ragionamento.

(2) Cr *R. R.* III (1927) p. 183.

quella dei partiti, e quella di coloro che non consumano insieme la cena del Signore ; di qui l'esaltazione dell'ἀγάπη al disopra di tutti i doni spirituali (1). Ma se, in confronto della fede, le opere della legge non contano nulla, qual'è dunque il valore della legge ? E se, per tutto il tempo che durò l'*economia* della legge. Israele è stato il popolo eletto, qual'è stata la sua missione storica ? quale sarà la sua missione avvenire ? Come si spiega che non abbia, e subito, accettato il Vangelo ? Vi sarebbe una contraddizione nelle promesse divine ? Μὴ γένοιτο ! Paolo sta per trovare la risposta anche a queste ultime domande (2).

Non è essa che ora c'importa, bensì il constatare quali furono i problemi, che una serie di esperienze, veramente fondamentali per lo sviluppo del suo pensiero e di tutto il cristianesimo storico, poneva allo spirito di Paolo. Ma perchè le promesse si realizzassero, perchè la salvezza si potesse dire conseguita effettivamente, occorreva, presupposto indispensabile, che il Vangelo fosse prima predicato a tutte le genti ; e da lui, Paolo, che vi era stato predestinato fin dal ventre della madre ; nella pro-

---

(1) Cr. Buonaiuti, *art. c.*, p. 25 ; *Le esperienze fondamentali di Paolo* in *Religio*, II, 1921 Anche l'inno è in polemica con Apollo. La forma metrica non è, per se stessa, ragione sufficente per non ammettere l'autenticità, e la contraddizione che il Delafosse (*o. c.* p. 100) crede di trovare tra esso e il contesto in realtà non esiste. E' uno sfogo mistico-lirico, dopo del quale il ragionamento riprende il suo tono normale.

(2) *Ro.*, IX-XI. E' di moda, da qualche tempo, mettere in opera tutte le risorse della critica piú raffinata per giungere ad uno smembramento delle lettere paoline, in cui si crede di ravvisare una serie di stratificazioni successive. Che non tutto quanto ci è giunto sotto il nome di Paolo, anche nelle grandi lettere, sia opera sua ; e che possano essersi arricchite, man mano, di elementi avventizi, è evidente. Ma quella critica parte, secondo me, da un presupposto falso : che cioè molte delle affermazioni piú tipiche del « paolinismo » non possano essere se non il risultato di una lunga e lenta elaborazione. Si finisce con il sostituire a Paolo, o un altro individuo come lui, solo vissuto piú tardi, o una serie di « correnti » anonime. E' vero invece il contrario. Le grandi innovazioni e le grandi opere, in religione come in arte, sono prodotti individuali, frutto di esperienze personali e profondissime : in tali condizioni, il pensiero fa piú progressi in pochi mesi, in pochi giorni, talvolta, che non in lunghi anni di riflessione fredda e *routinière*. Basta pensare all'esperienza religiosa di uomini vissuti piú vicino a noi, per convincersene; alle crisi spirituali, p. es., che determinarono l'orientamento definitivo di S. Agostino, di Lutero, di Pascal. Quella di Paolo, per quanto di proporzioni maggiori, non ne differisce sostanzialmente : ed è possibile mi pare, ricondurla ad una serie di esperienze e di problemi, che mi si perdonerà di aver delineato in maniera cosi schematica.

Alla comprensione di S. Paolo mi ha molto giovato, fra gli altri scritti compulsati, lo studio del Leisegang : *Der Apostel Paulus als Denker*, Lipsia, 1925.

fondità della sua vita religiosa, nel fatto stesso di aver finalmente compreso, lui solo, il misterioso piano divino, prestabilito dalla Provvidenza, secondo cui si sarebbe avverata la reintegrazione finale del genere umano, la riconciliazione della creatura al Creatore, egli trovava la conferma della sua vocazione unica, del suo apostolato specialissimo, e, insieme, il coraggio per affrontare difficoltà, patimenti, pericoli.

E' necessario, dunque, ch'egli si rechi a Roma. Questa estensione della sua attività missionaria presuppone a sua volta un'intesa con la chiesa madre di Gerusalemme, verso la quale egli ha il debito della colletta. E Paolo spedisce Timoteo ed Erasto in Macedonia e in Acaia (1): egli, dal canto suo, rimane ancora in Efeso, dove c'è del lavoro proficuo da compiere, e anche ἀντικείμενοι πολλοί (2). Un'eco di queste traversie è dato di cogliere anche in un altro inciso di *I Cor.* (3) e nella lettera ai Filippesi, scritta prima della partenza di Timoteo, e mentre Paolo si trovava in carcere (4).

Il Redattore degli *Atti* naturalmente, si guarda bene anche soltanto dall'accennare a questa prigionia di Paolo: il quale, prima di spedire Timoteo, aveva già scritto ai Corinzi una lettera, di cui qualche brano è probabilmente, ma in un altro contesto, giunto fino a noi (5). I Corinzi risposero, sottoponendo

---

(1) *Atti*, XIX, 21 s.

(2) *I Co.*, XVI 8-9

(3) XV, 32 Per l'interpretazione, v. più avanti.

(4) Che *Filippesi* sia stata scritta da Efeso, e non da Roma, hanno sostenuto ancora di recente il Couchoud, *Reconstitution et classement des lettres de S. Paul* in *Révue de l'histoire des Religions*, 1925, pp. 8 ss.) e il Goguel (*Introduction au N. T.*, IV,1, *Les épitres pauliniennes*, Parigi, 1925, pp. 369 ss.). Qust'ultimo ha messo bene in luce anche dei rapporti tra *Fil.* e *I Cor.* Non è invece il caso di seguire il Couchoud in tutte le sue induzioni.

(5) *I Co.* VI,1-11, dove si tratta di coloro che ricorrono ai tribunali pagani, contiene ancora un accenno ironico alla « sapienza » dei Corinzi, e termina con una calda esortazione alla santità. Il brano segue il passo relativo all'incestuoso (c. V) dove (vss. 9-10) è menzionata la « lettera precedente ». In essa Paolo li aveva esortati a non unirsi ai fornicatori ed agli altri rei di peccati che, direttamente o no, sono dei ritorni all'idolatria. Il tratto VI,12-20, oltre che corrispondere alla descrizione della « lettera precedente » data in V,9-10, interrompe lo svolgimento del pensiero. Fino a questo punto, Paolo ha polemizzato con i Corinzi e Apollo, contro la loro falsa « sapienza » recando in seguito due esempi pratici. Quindi entra in argomento, rispondendo alle loro domande (VII, 1 περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε.).

tutta una serie di domande e chiedendo, in pari tempo, l'invio di Apollo. Paolo, liberato dalla prigionia, o dopo avere scontata la pena, s'informa presso « quelli di Cloe », dai quali viene a sapere i dissensi che dilaniano la chiesa di Corinto. E scrive una lettera, che non solo risponde ai vari quesiti propostigli, ma è sopratutto un fiero e commovente richiamo all'unità, una rivendicazione del suo apostolato, un continuo polemizzare, esplicitamente o tra le righe, contro Apollo.

Alla fine, l'apostolo parla della colletta, che deve farsi anche dalle comunità della Galazia (1). Si noti, però, che la lettera ai Galati non contiene che un accenno alla colletta (2), mentre i Galati stessi non figurano più tra i sovventori nella lettera ai Romani (3). E' chiaro, che Paolo non è riuscito a conservare fedeli a sè quelle chiese, le quali sono invece passate sotto l'influenza della comunità di Gerusalemme. Se, nel momento in cui scriveva ai Filippesi, egli era già al corrente delle mene dei giu-

---

Il c. VIII tratta, in risposta ad una domanda dei Corinzi, delle carni sacrificate agli idoli. In 13, c'è la conclusione. Il c. IX è, invece, una fiera rivendicazione dell'apostolato di Paolo. Egli sente il bisogno di rispondere a degli accusatori (3). E la risposta riguarda una questione totalmente nuova: il suo diritto, come apostolo, a farsi ricompensare. Ma Paolo dichiara che non se ne servirà: l'opera della propaganda cristiana è per lui una necessità (15 ss.). Tutta la sua vita è consacrata al Vangelo: ciò spiega certe apparenti contraddizioni nella sua condotta e perchè, essendo libero (1 e 19 ss.), pure si è in qualche caso asservito, e perchè egli si è sottoposto, come un atleta, ad una durissima disciplina (24 ss.). Il c. X ricorda invece le punizioni toccate agli Israeliti nel deserto per aver contravvenuto alle ingiunzioni divine. Quindi viene l'ammonimento a fuggire l'idolatria. Si noti che il ragionamento si ripete identico (cfr. VI, 15 ss. e X,16 s.); che, infine, i due brani incominciano e terminano nello stesso modo (cfr. VI,12 e X,23).

Quindi (le ragioni ne sono state accennate qui appena di sfuggita), io penso, già da vari anni, che ci troviamo di fronte a brani, tutti sì, d'origine paolina, ma di provenienza diversa. I tratti VI, 12-20 e X, 1-23 appartengono alla « lettera precedente » (Couchoud, *art. cit.*, mette pure insieme questi due tratti, con altri due, come parti di una sola lettera; ma lascia uniti IX e X. e spezza invece arbitrariamente altri passi), mentre il c. IX è da ricollegare con la rivendicazione dell'apostolato paolino in *II Co.* X-XIII. Il seguito di *I Co.* VIII, 13, cioè la formulazione di un principio generale (lo stesso di XIII, 5 ; e si osservi come la proclamazione del principio dell'amore sia fatta da Paolo in diretta intitesi alla σοφία ed ai carismi di cui si vantavano, dietro l'esempio di Apollo, i Corinzi) e la sua applicazione pratica, è in X, 42 ss.

(1) *I Co.* XVI, 1.

(2) II, 10. Paolo la rammenta solo, come cosa già nota.

(3) *Ro.* XVI, 26. Cfr. Loisy, *o. c.* pp. 737 ss. e G. La Piana, *La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai Romani*, in *R. R.* I, 1925, pp. 290-226 e 305-326.

daizzanti contro di lui, quando redigeva *I Cor.* conservava forse ancora qualche speranza sul loro conto.

La lettera ai Galati, così dura, è dunque posteriore a queste due, e rappresenta un tentativo estremo; psicologicamente e come tono, essa è molto vicina alla « lettera severa » ai Corinzi. D'altra parte, tra la seconda visita di Paolo ai Galati e il loro voltafaccia è passato poco tempo (1). Ma non abbiamo nessun motivo di pensare che l'imprigionamento di Paolo abbia avuto luogo alla fine del suo soggiorno in Efeso. Questo sarebbe anzi un asservirsi allo schema adottato generalmente dal Redattore degli Atti, il quale pone la rivolta di Demetrio proprio alla vigilia della partenza dell'apostolo, pure affannandosi a suggerire che non ne è stata la causa determinante (2). Ma, intanto, sulle vere ragioni, tace.

Anche qui, però, ci sovvengono le lettere stesse dell'Apostolo, dimostrando che, secondo ogni probabilità, le ragioni della sua affrettata partenza da Efeso vanno cercate appunto nello svolgimento ulteriore delle sue relazioni con i Corinzi, specie dopo la defezione totale, irrimediabile, dei Galati.

Abbiamo veduto come, malgrado la appena velata resistenza di Paolo, Apollo si recasse a Corinto. Quella che doveva essere divenuta estremamente difficile, a fianco dell'apostolo, e data la piega presa dagli avvenimenti, era la posizione di Aquila e Prisca. Poichè, non molto tempo dopo, li troviamo a Roma (3) non è forse del tutto assurda l'ipotesi che essi vi andassero volontariamente, per costituire colà quel gruppo di fedeli di cui Paolo aveva bisogno, affinchè (l'esperienza della crisi di Corinto non doveva essere andata perduta) il suo intervento nelle faccende della comunità romana potesse ritenersi giustificato (4); e

---

(1) *Gal.* I, 6. V. p. 423, n. 5.

(2) Su *Atti*, XX, 16 v. le osservazioni del Loisy, pp. 767 s.

(3) Sull'origine e la destinazione di *Ro.* XVI la tesi piú probabile mi sembra quella sostenuta dal La Piana (*art. cit.*): che si tratti cioè di un biglietto autonomo, ma indirizzato a Roma e al gruppo degli amici di Paolo.

(4) Si spiegherebbe allora come un riguardo, e una specie di *captatio benevolentiae* l'appellativo di ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις dato ad Andronico e Giunia (*Ro.* XVI, 7) altrimenti inspiegabile, data la concezione paolina dell'apostolato, esposta piú su (Cfr. anche i tentativi, benchè inadeguati, del Monnier, *o. c.* p. 31 s.).

che la loro partenza fosse parallela, e contemporanea, a quella di Timoteo ed Erasto.

Appena in grado di riprendere la sua attività, Paolo dovette dunque riassumere, e con fervore anche più grande, tutti i suoi piani interrotti. E, intanto, aveva da richiamare all'ordine i Corinzi: chè la buona riuscita della colletta gli era più che mai necessaria. Nè poteva ignorare i pericoli che lo attendevano a Gerusalemme, ed era serenamente disposto ad affrontarli: tanto più, dunque, esigeva da quelli ch'erano i suoi « figli nel Signore » una perfetta disciplina. La lettera ai Galati e quella « intermedia » o « severa » ai Corinzi (1) sono pertanto, non solo un'esposizione di quello ch'è ormai, caratteristicamente, il *suo* Vangelo (chè a lui tocca proclamarlo, in virtù della sua specialissima predestinazione) ma insieme una rivendicazione appassionata, a volte anche violenta, dell'autenticità del suo apostolato: le due cose procedono di pari passo. Ai Corinzi, egli scrive dopo l'insuccesso grave della sua visita personale: ciò spiega l'asprezza di questa lettera, e anche di certe espressioni di *Gal.* Poi, crescendo ancora l'impazienza nei riguardi dei Corinzi, egli non si dà pace, sopratutto di fronte alla defezione dei Galati, e manda Tito, e si reca ad incontrarlo, e, avuta finalmente da lui la consolante notizia del loro ravvedimento, scrive un'ultima lettera, di riconciliazione (2) che deve preparare il suo ritorno a Corinto, per la colletta da portare a Gerusalemme.

Fra queste lotte, una grande consolazione valse tuttavia a rinfrancare il suo spirito. Una delle chiese da lui fondate, e la più cara, forse, perchè la prima di quelle stabilite sul continente europeo, gli era rimasta incondizionatamente fedele, lo aveva anche soccorso, materialmente e moralmente, nel momento del maggior bisogno e della tristezza. La lettera ai Filippesi conserva la testimonianza chiarissima di questo stato d'animo dell'apostolo, che non ignora le trame ordite a suo danno, contem-

---

(1) composta cioè, secondo me, non solo di *II Co.* X-XIII, ma anche di *I Co.* IX (cfr. p. 433, n. 5; v. anche l'uso di καύχημα in *I Co.* IX, 15 e 16).

(2) *II Co* I - IX.

poraneamente, ma distintamente, dai giudaizzanti e da Apollo (1); ed essa non è soltanto l'esaltazione del martirio (2), ma anche (nè tra le due cose è lecito introdurre troppe distinzioni, se si voglia restar fedeli allo spir to dell'apostolo) quella dell'ἀγάπη, parallelamente a *I Cor.* con la quale, a questo proposito, presenta anche qualche non insignificante parallelo letterario (3).

* * *

Tale la ricostruzione che possiamo fare del soggiorno di Paolo a Efeso, e della grave crisi che lo accompagnò. Essa non mancherà, io temo, di parere azzardata, specialmente in quanto s'inquadra in una visione generale dell'opera e del carattere dell'apostolo, che non è possibile, qui, giustificare in dettaglio. Ma ha in suo appoggio anche alcuni dati di fatto inoppugnabili, da cui derivano logicamente certe conseguenze, e che è facile constatare, purchè si confrontino insieme i dati forniti dalle epistole ed il racconto degli Atti. Il quale, abbiamo veduto, serba abbastanza chiare le impronte dei rimaneggiamenti che il Redattore ha introdotto nell'opera primitiva, perseguendo

---

(1) Non credo si debba spartire *Fil.* in due lettere (I -III, 1 *a* e III 1 *b* - IV, 23) come alcuni vorrebbero. Ma soltanto lo strano asservimento (che, malgrado tutto, dura tutt'ora) alle idee della scuola di Tubinga può impedire di vedere che i « cani » giudaizzanti di III, 2 non hanno nulla in comune con coloro che annunciano il Cristo διὰ φθόνον καὶ ἔριν oppure ἐξ ἐριθείας (I, 15 e 17). Quest'ultimi sono infatti dei predicatori del Vangelo che seminano la discordia approfittando del fatto che Paolo è in prigione, ma non impongono per nulla pratiche giudaiche. Alla luce dell'interpretazione data a *I Co*,. oserei dire, che l'allusione ad Apollo è evidente.

(2) Cfr. Lohmeyer, *L'idea del martirio* ecc. in *R. R.* III, 1927 p. 330 ss. Il «*locus classicus* della primitiva cristologia » (*Fil* II, 6-11) che non è insomma se non un'elaborazione e un approfondimento della cristologia fondata sulla concezione del « Servo sofferente di Jahvè », è veramente « il vertice e l'argomento principe di tutta la parenesi » in quanto segna il punto di passaggio tra l'esortazione all'amor fraterno (cioè all'unità) e all'umiltà, base di questo amore, di cui il Cristo è esempio, e l'esaltazione del martirio, di cui pure è stato esempio : martirio che a sua volta l'apostolo è pronto ad affrontare, in quanto questo è il modo migliore di realizzare la sua unione con il Cristo, e con la comunità. I vari motivi, escatologico, del martirio, dell'ἀγάπη, si intrecciano insieme e si fondono come in una mirabile polifonia, che raggiunge forse la sua massima pienezza espressiva e lirica in II, 17-18.

(3) Cfr. p. es. *Fil.* II, 4 e 21 e *I Co.* XIII 5 ; I, 27-28 e *I Co* XVI, 9 e con tutta la lettera quanto all'intonazione generale. Per questa, d'altronde, giova mettere a raffronto anche altri incisi di *Fil.* II (p. es, 13 e 17) con passi di *I Co.* XIII. A proposito del « corpo spirituale » cfr. *Fil* III, 21 e *I Co.* XV, 44, 49, 51 ss. Il giuoco di parole in *Fil* III,3 (βλέπετε τὴν κατατομήν) ricorda invece, benchè meno caustico, quello di *Gal.* V, 12.

alcuni fini apologetici, e perchè, secondo una mentalità di cui non è ancora scomparsa ogni traccia, egli scriveva la storia, non quale probabilmente si svolse, ma quale *si sarebbe dovuta svolgere*, per soddisfare certi suoi presupposti. Ma è anche chiaro che, in sostanza, egli non si è scostato dalla sua fonte ; o, per essere più precisi, che non vi ha tanto introdotto del nuovo, quanto ha cercato di farle dire ciò che, secondo lui, avrebbe dovuto già, perchè egli ve lo scorgeva, almeno in parte, implicito. Potevamo, del resto, argomentarlo *a priori* : il Redattore non ha avuto a sua disposizione nessuna fonte nuova, nemmeno orale : ma ha lavorato, esclusivamente, sul materiale che Luca gli forniva.

Sotto questo aspetto, le sue alterazioni si possono paragonare a certe varianti caratteristiche del testo « occidentale » : e se questo costituisce, nel suo insieme, una nuova recensione (1), alla quale sono state poi aggiunte anche altre glosse sporadiche, non è forse del tutto azzardata l'ipotesi che anche il Redattore non abbia fatto che dare forma definitiva, secondo un piano sistematico e in modo più rigoroso, a una serie di alterazioni, introdotte tutte obbedendo alle medesime preoccupazioni. Di fronte alle prime eresie, la Chiesa, in cui cominciava ad affermarsi l'episcopato monarchico e che incontrava le sue prime prove, doveva essere naturalmente indotta a preparare la propria autodifesa, ad affermare rigidamente il valore della disciplina e dell'unità di quello che appariva come il *nomen christianorum*, il *tertium genus*. Le nuove concezioni si proiettarono in un passato che, per effetto, se non del lungo tempo trascorso, del mutamento di condizioni dovuto alla stessa rapidissima diffusione del Cristianesimo, appariva già oscuro. Come per i Vangeli e per il loro materiale, così anche per gli Atti degli Apostoli, probabilmente anche per altri libri, accadde lo stesso fenomeno:

---

(1) È la tesi del Ropes, nei prolegomeni alla sua edizione (*The Acts of the Apostles*, vol. III *The text* in Foakes Jackson e Lake, *The Beginnings of Christianity*, P. 1, Macmillan Co., 1926; V. anche *R. R.* III, 1927, pp. 85 ss.). Knox, *o. c.* p. XIV ss. aveva già affermato la stessa cosa, limitatamente però al *Codex Bezae*. Le varianti del testo « occidentale », numerose nel tratto da noi studiato, (oltre quelle che abbiamo già avuto occasione di esaminare) hanno tutte, evidentemente, un carattere secondario.

ciascuno, leggendoli, non come opere storiche, o come opere apologetiche in cui cercare una dimostrazione razionale capace di suscitare la fede, ma attraverso una fede già viva, vi scorse ciò che già questa gli faceva vedere, e cercò di renderlo chiaro agli altri lettori; e vi depose, così, il meglio delle proprie esperienze. Sono dunque documenti, in primo luogo, per la storia del pensiero cristiano del tempo in cui furono redatti. Ma ciò esclude, appunto, che si possa parlare di falsificazione voluta, o anche soltanto di « inventions de toutes pièces ». Per lo meno si può affermare che in qualche caso, se non sempre, rimaneggiamenti e alterazioni si possono cogliere in atto, e che anche il racconto quale ci è oggi pervenuto, può essere fatto servire ai fini di una ricostruzione storica. E questo è l'importante.

* * *

Ma, ritornando al soggiorno di Paolo in Efeso, possiamo constatare ch'esso ha avuto un'importanza di prim'ordine sullo svolgimento della storia e della letteratura cristiana. Le memorie dell'apostolo e il suo insegnamento debbono aver lasciato, per un certo tempo, una traccia profonda. I gruppi di discepoli del Battista hanno certamente esercitato una certa influenza, di vario ordine, sulla redazione del IV Vangelo ; ma in esso, e ancor più nelle epistole giovannee, opera dello stesso autore, sono numerosi e pieni di significato gli elementi di schietta derivazione paolina. Questi, da una parte; dall'altra, l'esistenza di una letteratura abbastanza copiosa che va sotto il nome di Paolo e che comprende le lettere « della cattività » (su cui è evidente l'azione esercitata da quella ai Filippesi) e le Pastorali ; inoltre forse qualche altro documento della letteratura cristiana antica, e qualche brano dell'epistolario paolino che si può legittimamente ritenere interpolato, inducono a credere (nè manca qualche argomento positivo) che, proprio nella città in cui egli dimorò più a lungo, e giunse alla maturazione compiuta delle sue esperienze e della sua concezione della storia e della vita, sorgesse tutta una scuola, che continuò a pensare, a parlare, a scrivere, sotto la sua ispirazione e in suo nome.

Roma, R. Università.

ALBERTO PINCHERLE.

NOTERELLE OTTAZIANEE

I. — La data.

Per fissare con precisione l'epoca in cui Ottato ha composto la sua opera, il Monceaux (1) ha utilizzato con sufficiente diligenza tutti i dati esterni ed interni. Alcuni non hanno in verità gran valore, come per es. l'affermazione di Ottato, di scrivere più di sessant'anni dopo la persecuzione (2). Ma, secondo S. Gerolamo, ciò avvenne « Valentiniano et Valente principibus », dunque prima che all'impero venisse associato Graziano, cioè tra il 20 febbraio del 364 e il 25 agosto del 367 (3).

Com'è noto, l'opera di Ottato ebbe due edizioni. Infatti mentre il catalogo dei vescovi donatisti e « montenses » di Roma comprende Claudiano e Luciano, poco prima viene considerato come tuttora vivente il loro predecessore Macrobio, vivo del resto ancora nel 366, ma non molto dopo (?4). Si deve dunque togliere dalla lista dei papi Siricio, eletto nel 384, e ammettere che la prima edizione dicesse : « (successit) Liberio Damasus, hodie qui noster est socius ». Questi fu consacrato il I ottobre

---

(1). *Sur la date du traité de St. Optat contre les Donatistes* in *Cpts. R. Ac. Inscr.*, 1913, pp. 450-453; *Hist. Litt. de l'Afr. Chr.*, V, pp. 248-250. Sul valore di quest'ultima opera si vedano i miei studi su *L'ecclesiologia nella controversia donatista* (*R. R.* I, 1925, pp. 34 ss. e *Da Ticonio a S. Agostino* (*ib.* p. 443 ss.) e quello del Buonaiuti, *L'antropologia di Tertulliano* (*ib.* III, 1927, pp. 232 ss.).

(2) I, 13 ; III, 8 ; pp. 15,13 e 90,15 ed. Ziwsa (C. S. E. L., 26) : « ante annos sexaginta et quod excurrit » vi fu in Africa la persecuzione in cui Anulino si segnalò tristamente. La persecuzione cominciò in Africa circa la primavera del 303, ed il primo dei due passi in questione allude assai chiaramente all'inizio. Secondo il Monceaux l'inciso « et quod excurrit », « dans le langage de ces chroniqueurs qui comptaient volontiers par dizaines » significa « meno di dieci » (*Hist. Litt.*, V. 249) ; ma lo stesso critico ammette che con ciò si rimane nel vago. Se il « quod excurrit » si potesse intendere di un numero imprecisato di mesi, ne rimarrebbe invece avvalorata la datazione proposta qui.

(3) Hieron., *de vir. ill.*, 110 ; Monceaux, *Hist. Litt.*, V, 249.

(4) Ott. II,4 : « denique si Macrobio dicatur, ubi illic (scil. in urbe Roma) sedeat, numquid potest dicere, in cathedra Petri ?....ergo restat, ut fateatur socius vester Macrobius se ibi sedere, ubi aliquando sedit Encolpius ; si et ipse Encolpius interrogari posset, diceret se ibi

del 366 : la prima edizione del libro di Ottato si troverebbe dunque circoscritta tra la fine di quell'anno e l'inizio del successivo.

Io mi permetto però di dubitare che tanta precisione corrisponda alla realtà, e penso ad una data alquanto anteriore. In primo luogo, ammesso, com'è indubitabile, un aggiornamento della lista dei papi, non vedo che cosa costringa a ritenere che vi sia stato aggiunto il solo Damaso. In secondo, la menzione di Fotino come eretico contemporaneo induce a credere che Ottato avesse in mente, delle numerose condanne di costui, quella pronunciata dai vescovi italiani, appunto nel 363 (1).

Infine, con quest'ultima data concorda, assai meglio che con quella proposta dal Monceaux, il fatto che Ottato scrive a breve distanza dalla morte di Giuliano (2). Se si pensa che

---

sedere, ubi ante sedit Bonifatius Ballitanus....Igitur quia *Claudianus Luciano*, *Lucianus Macrobio*, Macrobius Encolpio.... successisse videntur.... (ed. cit., pp. 37,18-38,1 ; 38,7-10 ; 39, 7-9). Secondo il Monceaux, p. 250, « Macrobius était vivant en 366, date probable d'un de ses ouvrages, mais il ne survécut guère ». A p. 153, leggiamo che Macrobio « s'il est l'auteur de la *Passio Maximiani et Isaac*, on en peut conclure que, vers 366, il était donatiste depuis vingt ans au moins .. Sur la date de son élection (a vescovo dei *montenses*), comme sur la durée de son épiscopat, nous n'avons pas de données précises. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il était évêque schismatique de Rome vers 366.... Cette année-là, ou à peu prés, Optat de Milev parlait de lui comme étant le chef actuel des Donatistes romains ».

V anche Ott. II,3 : « Ergo cathedram unicam.... sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens,....Marco Iulius, Iulio Liberius, Liberio Damasus, Damaso Siricius, hodie qui noster est socius » ; ed. cit., p. 36-37.

(1) *Collect. Antiar. Paris*, ed. Feder, C. S. E. L., 65, p. 158 : « Nicheni tractatus adversus Arrium *Sabelliumque*, *cuius Fotinus partiaria hereditate damnatur*, decreta servamus, Ariminensis concilii statuta.... consensu omnium provinciarum iure rescindimus ». Cfr. Ott. IV, 5 (p. 109) : dopo aver menzionato Marcione, Prassea, Valentino, e lo « Scorpianus haereticus » di evidente origine tertullianea - cfr. altresì I,9 p. 11.2 - soggiunge ; « dictum est hoc et de Ario, qui conabatur docere filium dei ex nullis substantiis (ἐξ οὐκ ὄντων ?) factum esse, non ex deo natum; cuius doctrina, nisi in Nicaeno concilio a trecentis decem et octo episcopis dissiparetur, pectora multorum sicut cancer intraverat. Dictum est hoc de Photino praesentis temporis haeretico,*qui filium dei ausus est dicere tantummodo hominem fuisse, non deum* ». Si direbbe che Ottato non conosca direttamente altri concilii, e ignori la tumultuosa storia delle controversie trinitarie : certo la dottrina ch'egli attribuisce a Fotino deriva, non da conoscenza diretta, ma semplicemente dall'accusa di sabellianismo. L'accenno a Fotino era stato finora utilizzato come indicazione generica di un *terminus ad quem*, il 376, data della morte dell'eretico, secondo la cronaca di S. Girolamo. La spiegazione in *Bilychnis* XIV (1925) p. 103 s. va corretta.

(2) Ott., II,16-19, spec. 17, p. 51,15 ss.: « intervenit et occurrit iudicium dei, ut ille... imperator profanus et sacrilegus moreretur, qui persecutionem vobis provocantibus iam miserat aut mittere disponebat »

a questo imperatore i donatisti dovettero il loro ritorno in Africa, e la libertà di fare propaganda, della quale approfittarono ampiamente, viene fatto di osservare, che Ottato non deve aver atteso molto di più del necessario a scrivere e divulgare la sua risposta all'opera di Parmeniano, che, secondo lo stesso Monceaux, potrebbe essere del 362 (1). Sotto Giuliano, non era prudente parlare, tanto a causa della malcelata simpatia delle autorità per i dissidenti, quanto perchè su certi punti non si sarebbe potuto discutere con la libertà necessaria ai difensori dell'ortodossia. Ma, dopo la breve parentesi di Gioviano, nulla di più naturale che la notizia dell'avvento dei due nuovi imperatori rianimasse i cattolici africani, e invogliasse il vescovo di Milevi a contrapporre una confutazione in regola alla accuse del primate donatista. Ottato dice infatti di essersi deciso a scrivere anche per accondiscendere al desiderio di molti, che avrebbero voluto vedere un vero e proprio contraddittorio tra i due partiti. Se questo non è possibile, egli dice, tuttavia una specie di dibattito si avrà ugualmente, se chi possiede il libro di Parmeniano vorrà leggere anche la mia risposta (2). Ammettiamo pure che vi sia della retorica ; ma una simile dichiarazione non ha senso se non da parte di chi è convinto di essere il primo a confutare delle accuse. E perchè mai, vista la necessità di controbattere la propaganda donatista, Ottato, avrebbe aspettato addirittura « parecchi anni » (3) a replicare a Parmeniano? E come mai, in tanto tempo, tutto il numeroso episcopato africano sarebbe rimasto silenzioso ? La mancanza di altre opere antidonatiste si spiega solo se si ammetta che, anche dopo un periodo di forzato silenzio, il libro di Ottato sia apparso subito, ed abbia soddisfatto nella maniera più completa un bisogno vivamente sentito.

(1) *Hist. Litt.*, V, p. 224.
(2) Ott., I, 4, p. 6.
(3) Monceaux, *Hist. Litt.*, V, p. 257.

II. — Il titolo.

Esclusi quelli escogitati da editori, quali *De schismate Donatistarum* o *Contra Parmenianum donatistam*, il primo dei quali si spiega perchè l'opera di Ottato costituisce, all'infuori di S. Agostino, la fonte più importante per la storia dello scisma africano, tanto lo Ziwsa quanto il Monceaux si contentano di segnalare l'assenza di un titolo preciso, anche nelle citazioni: si parla sempre dei *libri Optati* senz'altra qualificazione. Entrambi sono d'accordo nel ritenere che l'indicazione *Ad*, o *Adversus Parmenianum schismaticorum auctorem* del codice di Reims sia un « semblant de titre » o un'aggiunta di bibliotecario (1).

Vale tuttavia la pena di notare che il codice già Colbertino 1951, il solo che contenga l'interessante e tanto discussa appendice di documenti, confonde, nell'*explicit*, l'opera originale di Ottato con l'aggiunta (2). Esso è dell' XI secolo; il *Remensis* risale al IX; gli altri, che non portano indicazione di titolo, son tutti posteriori, tranne due. E di questi, uno, del VII secolo, non contiene che un frammento del libro VII; ma importantissimo è l'altro, il *Petropolitanus*, del secolo V o dell'inizio del VI, che attualmente è mutilo e contiene soltanto i primi due libri. Esso pervenne già lacerato a St. Germain nel 1710, ma faceva parte dei codici asportati nel 1638 da Corbie, dove un catalogo del secolo XI lo registra come « Optati Milibitani episcopi libri septem *ad Parmenianum schismaticum* » (3).

Ora, questo manoscritto è fondamentale. Fin dal 1921, nello studiare il testo della Bibbia latina in Ottato, io mi ero potuto convincere che lo Ziwsa ci aveva offerto, quando se n'era discostato, un testo meno buono: più recentemente ho avuto la soddisfazione di vedere che i rilievi da me fatti, e rimasti tra le schede di un lavoro per allora sospeso, sono stati compiuti, in maniera più completa e sistematica, da C. H. Turner; di modo che, oggi, quelli che erano semplice-

(1) Ziwsa, prefazione-all'ediz. in C. S. E. L. 26, p. XII; Monceaux, *Hist. Litt*,. V, p. 248.
(2) Cfr. l'ediz. cit., pp. XVIII ss., 182,216.
(3) Cfr. l'ediz. cit., pp. XIV ss. (cod. P), XVII s. (A), XXIII s (R).

mente i sospetti di un ricercatore novellino sono diventati le conclusioni assodate di un critico autorevole (1).

Io vorrei far notare che, probabilmente, l' indicazione del codice R, lungi dall'essere una sembianza di titolo, ne è piuttosto un frammento. E questo prima di tutto per la ragione che l'opera di Ottato è una replica ed è quindi logico che anche nel titolo indicasse chi era l'avversario. Ma vi è poi un altro motivo, più forte, il quale consiste per l'appunto nella notevole concordanza tra l'*explicit* di R, e l'indicazione del catalogo di Corbie. In generale, i casi di accordo tra P ed R contro gli altri manoscritti non sono molto frequenti (2): ma precisamente questo induce a pensare che il bibliotecario di Corbie riproducesse nel catalogo il titolo del libro a un dipresso qual'era offerto dal codice ivi conservato, e quale, in sostanza, R lo conserva tuttora. Se mi si obbiettasse essere altrettanto probabile che due bibliotecari o due scribi abbiano potuto avere la stessa idea, in verità non troppo peregrina, insisterei pur sempre che si tratta di due codici i quali rappresentano tipi diversi di tradizione e sulla probabilità che, invece, essi abbiano conservato, per quanto mutilo, il titolo originale, e inoltre cercherei di far valere la ragione aprioristica, accennata più su.

D'altra parte non bisogna dimenticare, che se il titolo si è perduto, la causa ne è probabilmente il fatto che esso non deve essere più apparso corrispondente al contenuto ed al carattere dell'opera. Questo pure si spiega molto bene. Ottato scrisse un'opera polemica, nella quale combatteva i donatisti, non solo dimostrando che essi commettevano dei grossolani errori di fatto, o denunciando i deplorevoli atti di violenza da loro compiuti a danno dei cattolici; ma anche affrontando la questione di principio, cercando di stabilire qual'è la vera Chiesa, e insistendo sulla distinzione tra scisma ed eresia (3). Anche per

(1) Vedi *Adversaria critica: Notes on the Anti-Donatist dossier and on Optatus, books i, ii.* By C. H. Turner, in *Journal of Theological Studies*, n. 107, Vol. XXVII (aprile 1926), spec. pp. 288 ss. Sul testo di Ottato, e sul Nuovo Testamento latino da lui adoperato, mi riservo di ritornare.

(2) Anche su ciò conto di ritornare.

(3) Devo su ciò rimandare allo studio cit. su *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, spec. 41 ss.

ciò mi sembra che l'indicazione *Ad Parmenianum schismaticum* abbia un valore più grande di quello che altri critici sono stati disposti ad attribuirle. Invece per i lettori più tardivi, che, tra l'altro, conoscevano S. Agostino, i libri di Ottato non presentavano altro interesse che non fosse puramente storico. Se il titolo dell'opera accennava a questioni di carattere teologico, nulla di strano che lo si sia lasciato cadere, tanto più che non vi era il pericolo di confusione con altri scritti del medesimo autore.

Questo è precisamente ciò che io ritengo sia accaduto. *Ad Parmenianum schismaticum* è la seconda parte del titolo, che nella prima — com'era di prammatica in opere polemiche — riproduceva quello stesso del libro fatto oggetto di confutazione.

Il Monceaux crede che il titolo dello scritto di Parmeniano fosse *Adversus Ecclesiam traditorum*. Pur ritenendo probabile che l'accusa lanciata contro i cattolici fosse collocata proprio in fronte ad un libro di aspra polemica contro di loro, devo dire che il titolo supposto dal Monceaux (1) non mi persuade gran fatto. Esso veramente si dimostra inadeguato, quando si rifletta che, nella sua polemica, anche Parmeniano si preoccupa di stabilire qual'è la vera Chiesa enumerandone le tipiche *dotes* (2). E, infine, poichè Parmeniano (come del resto anche Ottato) dimostra chiaramente di essere sotto l'influenza di Cipriano, questo pure è un elemento di cui si deve tener conto. Un titolo come *De vera Ecclesia*, o *De Catholica Ecclesia*, o, addirittura *De Ecclesiae unitate, adversus traditores*, mi sembra il più probabile tra quanti se ne possono congetturare per l'opera di Parmeniano.

E, per quella di Ottato, uno che ne riproducesse la prima parte con la significativa aggiunta *Ad* (piuttosto che *adversus* : si pensi al contenuto dei capitoli iniziali) *Parmenianum schismaticum* è forse quello che offre la soluzione più soddisfacente di questo piccolo problema.

Roma, R. Università.

ALBERTO PINCHERLE.

(1) *Hist. Litt.* V. 227.

(2) Devo ancora una volta, per una ricostruzione dell'opera di Parmeniano, meno inadeguata, a mio avviso, di quella del Monceaux (o. c. V, pp. 228 ss.), rimandare al mio studio già citato, pp. 36 ss. Ho tuttavia colà trascurato il primo libro dello scritto parmenianeo, che trattava del battesimo e merita forse uno studio speciale.

DISCUSSIONI

L'ETICA DEL VANGELO.

I. — Morali o supermorale?

Albert Bayet non pretende di avere scoperto un nuovo continente, segnalando i contrasti che scindono, su poli opposti, molte delle sentenze morali dei Vangeli (*Les morales de l'évangile*. Paris, Rieder. « Christianisme », 22.) Il capitolo undecimo del suo volumetto, passando in rassegna e sottoponendo a critica « quelques efforts en vue de rétablir l'unité », attesta come egli sappia, se non esaurientemente, per lo meno con una rispettabile conoscenza diretta, quanto il problema delle antinomie etiche nell'evangelo abbia dato filo da torcere all'esegesi ortodossa e alla critica indipendente. L'originalità del suo saggio è: 1) nella diligenza, quasi pedante e non sempre sufficientemente perspicace, con la quale è qui redatto il novero delle contraddizioni che, sui vari terreni della morale e del rito, della morale e della fede, della responsabilità e della libertà, delle sanzioni, del rispetto dovuto alla vita umana, della ricchezza, della famiglia, della vita civica ed ecclesiastica, danno, ad ogni passo, all'etica evangelica un'andatura tortuosa e discontinua, irriducibile all'unità; 2) nell'angolo visuale dal quale l'autore si pone nel riguardare le circostanze concrete in mezzo alle quali si è svolta l'iniziale formazione dei Vangeli; 3) nelle conclusioni patrocinate per risolvere l'incognita delle molteplici e antitetiche correnti morali affioranti nella letteratura narrativa del Nuovo Testamento.

In nessuno di questi suoi aspetti siamo disposti a menar per buona l'originalità del Bayet.

Praticamente saggia e teoricamente organica la sua ripartizione delle opposizioni che contrassegnano, nelle varie zone della precettistica morale, la parola di Gesù. La quale, di volta in volta, distrugge i vecchi riti, bistratta ogni pratica legalistica, esalta unicamente l'attitudine dello spirito, e poi proclama la « Legge » intangibile e crea nuovi gesti liturgici; fa dipendere la salvezza unicamente dalla fede, e poi la vincola perentoriamente alla virtù; annuncia la universalità della rivelazione e riconosce la cooperazione dell'uomo al processo della illuminazione riscattatrice, e in pari tempo insinua la nozione di una inalterabile predestinazione;

esclude e ammette contemporaneamente sanzioni esteriori al bene operare ; patrocina una morale comunistica e insieme non disdegna di avvalorare la proprietà; predica il celibato ed esalta la famiglia ; attribuisce un carattere satanico a tutti i poteri terreni e inculca la soggezione alle autorità costituite. Ma il Bayet si è fatto prendere la mano dal gusto di cogliere e di sviscerare i dissidi stridenti, che sembrano lacerare l'unità e l'armonia della morale evangelica, e finisce suo malgrado col moltiplicarli, senza ragione e senza giustizia. Può farlo solo a patto di attribuire talora un valore normativo a quell' insieme di circostanze concrete in cui Gesù inquadra, per pura esigenza didattica, il racconto delle parabole, e di fraintendere qualcuno dei più incisivi suoi aforismi : come quando, accodandosi alla schiera innumerevole degli apologisti armonistici della morale sociale del Vangelo, scorge un riconoscimento ufficiale dei poteri politici e una sanzione del fiscalismo, in quell'inciso astuto ed ironico : « date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio » in cui è invece il più anarchico deprezzamento di ogni valore morale e spirituale della vita statale, che sia mai stato pronunciato.

Il Bayet premette alla sua analisi una dichiarazione che ci sembra più tosto compromettente. Egli pensa che l'ipotesi la quale risolve più acconciamente le infinite difficoltà, d'ogni specie, che i testi evangelici sollevano, è quella, rianimata dal Couchoud, che nega l'esistenza storica di Gesù. Attenendosi a questa ipotesi, egli spiega come il problema da lui affrontato non è il problema posto dalle divergenze dell'insegnamento morale bandito da un individuo : è, più tosto, quello delle divergenze trapelanti da una letteratura religiosa, i quattro vangeli canonici, l'unità della quale rappresenta un fatto storico e una realtà sociologica incontestabile. Partendo da tale presupposto, per il Bayet diviene agevole risolvere le opposizioni fra i vari postulati della morale evangelica, attribuendo ciascuna corrente a un particolare ceto sociale, etnico, politico, della cristianità primitiva, la cui voce si sarebbe conservata intatta e disarmonica in quella *discordia* solo meccanicamente *concors* che è la letteratura evangelica.

Ma c'è nella parete dimostrativa della tesi del Bayet una falla. Tentiamola, prendendo in parola l'autore. Egli scrive nel preambolo alle sue tesi conclusive : « se si riuscisse a provare che le parti più antiche del Vangelo contengono una morale e una sola, una morale rivelante, attraverso la sua unità, la mano di un artefice unico, noi avremmo qui un argomento serio in favore della esistenza storica di Gesù » (p. 162). Ma riconoscere simile pregiudiziale non rappresenta, per l'argomentazione del Bayet, una petizione di principio ? Il nostro autore, non si tra-

disce, a questo modo, reo di aver supposto dimostrato quel che voleva dimostrare ?

Parecchi redattori di questo periodico hanno, in ripetute occasioni, invocato il medesimo principio. Nella morale evangelica sta la prova suprema della esistenza storica di Gesù : diciamo di più, della sua « divinità ».

Il saggio del Bayet ci dà il destro di precisare.

Forse noi sbagliamo cercando nei vangeli una « morale » unitaria che ricomponga in armonia i « disiecta membra » — aforismi paradossali, antitesi stridenti, precetti assurdi, raccomandazioni folli, sarcasmi sibilanti, verdetti insurrezionali — attraverso i quali una personalità d'eccezione, il Cristo, ha disperso intorno a sè l'impeto della sua visione e della sua commozione divina. C'è un limite toccando il quale, la morale, per essere veramente morale, si fa immorale ; la ragione, per essere καθ' ὑπερβολήν ragione, si fa pazzia ; la disciplina per essere veramente tale ἕως τέλους, si fa iconoclastica indisciplina. Su quel limite, in un gioco rischiosissimo di equilibrio instabile, si muove la morale evangelica.

Se non lo vietasse il rispetto alla titubanze della coscienza, non morale dovremmo chiamarla, bensì immorale, o, quanto meno, supermorale.

Avendo posto come principio base che quanto nella valutazione quotidiana corrente è alto, eccelso, apprezzato, santo (ὑψηλόν) al cospetto degli uomini, è abbominevole, detestabile, orribile, ripugnante, schifoso (βδέλυγμα) al cospetto di Dio, la predicazione evangelica è uscita decisamente fuori dai margini della consueta nomenclatura, cara ai trattati dell'etica umana, per spiegare il volo nelle regioni dove campeggia la supermoralità del Regno di Dio. Attardarsi, con frigida e meccanica meticolosità, a numerare una dopo l'altra le apparenti incoerenze delle massime evangeliche, significa voler misurare col compasso dello scolaretto le evoluzioni dell'aquila nello spazio sconfinato dei cieli.

Sì, senza dubbio : Gesù abroga la legge e pure la tollera e la ricostituisce ; celebra l'assoluto amore di Dio, fuori e contro la famiglia, la classe, la chiesa, e, in pari tempo, ha la comprensione di tutti i fatti sociali e disciplinari ; fa della società religiosa il luogo di raccolta di tutte le esigenze anarchiche, che l'anima si porta d'istinto contro la menzogna e la violenza di cui si nutrono, per definizione, le forme caduche della politica, e contemporaneamente autorizza l'ossequio esteriore, tutto di sopportazione sarcastica, ai poteri costituiti.

Il suo atteggiamento fondamentale è quello di una preliminare inscrizione in falso contro tutte le asserzioni di quella che gli uomini

chiamano « morale » naturale e positiva, per la rivendicazione di una assoluta volontà di bene, la quale non chiede giustificazioni razionali e molto meno sanzioni individuali, bensì si appella alla bontà del Padre e al piano della sua provvidenza.

Con questo, Gesù non si isola dalla vita e non si atteggia a giudice implacabile della piccola moralità umana. Salito in alto (ἀναβὰς εἰς ὕψος) con la rivelazione della sua « immorale » insurrezionale, Gesù ne ridiscende con la sua capacità di commiserazione, di tolleranza e di perdono per la piccola « immorale » degli interessi empirici.

Di qui le antinomie della sua precettistica concreta. Ma si tratta di antinomie squisitamente armoniche, necessarie, concatenate a vicenda. Lungi dall'imporre la dissipazione e la disintegrazione della figura del Cristo nella molteplicità anonima dei primitivi ceti cristiani, son proprio queste antinomie che impongono la ricomposizione della sagoma di una personalità potente; è proprio sotto l'impressione affascinante di queste antinomie, così sgradevoli all'epidermide levigata del consuetudinarismo borghese, che gli uomini hanno riconosciuto in Gesù, Dio. Perchè Dio non è là dove è disciplina meccanica, casuistica farisaica, coerenza razionale; Dio è dominio dell'irrazionale e dell'incoerente, è la legge della spontaneità e della dedizione, al di là di ogni calcolo e di ogni proporzione.

II. — I valori politici.

« Una delle due morali racchiuse nel Vangelo attribuisce a Dio le realtà dello spirito, a Cesare le realtà del mondo. Essa vuole i cristiani sottoposti a Dio in tutto ciò che concerne lo spirito ; sottoposti a Cesare in tutto ciò che concerne il mondo.

L'altra morale invece insegna che ogni potestà politica deriva dal demonio e che Cesare è per definizione un agente di Satana. Essa invoca ed annuncia una rivoluzione formidabile che espellerà Satana dal mondo e getterà Cesare giù dal suo trono.

Da una parte, dunque, lo spirito della sottomissione ; dall'altra, lo spirito della ribellione ».

Così Alberto Bayet nel suo ingegnoso saggio su *Les morales de l'évangile* (p. 119). Noi abbiamo già formulato un giudizio sulla sua tesi stilizzata e paradossale (v. sopra) della duplice morale circolante nei testi evangelici, espressione rispettiva di correnti antitetiche, fra cui si sarebbero polarizzati i ceti, socialmente eterogenei, della primitiva comunità cristiana. Ma la visione dei valori e degli istituti politici, quale è disegnata nella predicazione neotestamentaria, è argomento

troppo delicato e troppo vivo, perchè lo si possa assolvere attraverso poche battute polemiche e lo si possa, con disinvoltura, ritenere esaurito, in virtù di qualche aforisma solleticante. Vale la pena di indagare più da presso quale posto esattamente l'insegnamento di Gesù assegna alle espressioni concrete della politica nella vita dello spirito e quale posizione precisa le sue idee in proposito occupano nello sviluppo storico delle dottrine sociali. Può darsi che sia qui l'interesse più pertinace e la attualità più resistente dell'annuncio neotestamentario.

Naturalmente i passi capitali che il Bayet invoca a sostegno del suo asserto sono la risposta sinottica alla domanda circa il pagamento del regolamentare tributo a Cesare (Mc. XII. 14 ; Mt. XXII. 15 ; Lc. XX.20) e gli incisi del quarto Vangelo nei quali il « principe di questo mondo » è designato come il capitale nemico del Cristo (XII.31 ; XVI.11)

Lasciamo pur stare questo ibrido accoppiamento di sentenze sinottiche a giudizi giovannei. Partendo dal presupposto, per noi fallace, della non esistenza storica di Gesù, il Bayet non ha ragione di fare una cernita scrupolosa tra le une e gli altri. I quattro vangeli sono per lui fonti equipollenti per la ricostruzione di uno stato d'animo e di un movimento, anzichè testimonianze disparate intorno all'azione concreta di un personaggio storico. Dato e non concesso che il suo punto di vista sia valido, val la pena più tosto di indugiarsi a misurare la correttezza della sua ermeneutica.

Il Bayet scorge negli stessi Sinottici un contrasto irriducibile fra le une e le altre consegne di natura politica. Se il precetto : « restituite le cose di Cesare a Cesare e le cose di Dio a Dio » (Lc. XX.25) equivale per lui ad un esplicito riconoscimento della validità e della rispettabilità dei poteri costituiti, le parole di Satana nel racconto della tentazione : « a me è stata demandata (la potenza terrena) e io la conferisco a chi voglio » (Lc. IV.6) rappresentano invece una loro denigrazione, e una loro svalutazione piena e irreparabile. Quando Gesù vuole imporre ai suoi seguaci una specifica norma di condotta, determina appunto la contropartita a quella che è la pratica quotidiana costante dei rapporti politici : « i re delle genti ostentano la pompa della loro signoria su di esse e quelli che esercitano in mezzo a loro il potere ricevono l'appellativo di benefattori. Voi non farete così : ma il più grande fra voi si farà il più piccolo e il dirigente si farà servo» (Lc. XXII. 25). Dove l'ironia finissima dello spunto è pari alla originalità del comando.

Ma sussiste effettivamente un disaccordo fra simili ennunciazioni politiche del Vangelo ? Per darsi l'aria di scoprirlo, per denunciare una contraddizione qualsiasi fra l'una e le altre, bisogna, innanzi tutto, pro-

prio dimenticare quella sottilissima vena ironica la quale, se trapela costantemente nelle scene salienti e negli aforismi più significativi delle fonti evangeliche, si fa più viva e più pungente quando Gesù si trova a contatto con i poteri politici o su valori politici pronuncia il suo sconcertante verdetto. Probabilmente, anzi, fra tutti i « detti » del Signore, quello che contempla e autorizza il tributo da versare a Cesare, salvi lasciando i diritti sovrani e imprescrittibili di Dio, tradisce, più di qualsiasi altro, la sottigliezza ironica e lo spirito intimamente sovvertitore del *rabbi* galileo. La domanda insidiosa rivoltagli dagli emissari del sacerdozio ufficiale voleva essere un tranello insidioso teso alla sua lealtà e al suo sentimento religioso. Gesù si trae d'impaccio con una destrezza disinvolta che costituisce una delle prove più impressionanti della sua superiorità spirituale. Egli non autorizza una sottrazione ai doveri civici, tra cui quello dell'onere fiscale è il più gravoso e il più penosamente avvertito, anche se essi legano ad un potere empio e straniero. Ma in pari tempo ne fa un gesto esteriore e automatico, svuotato di ogni valore morale, mostrando, acutamente, che quanto lo stato richiede ai suoi sudditi è basato su una convenzione empirica, che lascia intatta e libere la sostanza intima e le finalità originarie dell'anima umana. Su cui non vige che una sovranità : quella, assoluta e incommensurabile, di Dio. Sicchè par chiaro si possa dire come lungi dal rappresentare un aforisma antitetico alle sentenze evangeliche nelle quali i poteri politici sono giudicati di origine demoniaca, il precetto sinottico relativo al pagamento del tributo ne è invece una felice, astuta, anarchica trascrizione normativa. Gesù non dice e non autorizza di « dare » a Cesare qualcosa che costituisca un possesso originario e inalienabile dell' uomo : consente soltanto venga « restituito » a Cesare quel che le sue convenzioni hanno, legalmente, posto in circolazione. Tutto ciò che Cesare ha, col suo conio, con la sua etichetta, posto in circolazione, può essergli impunemente restituito. Ma v'è qualcosa su cui Cesare non può incidere la propria immagine e su cui non può far vergare la sua legenda. Ed è l'anima umana, la quale pertanto non può essere « restituita » che al suo legittimo signore, Dio. Ora se si pensa che la preoccupazione dei « cesari » in ogni tempo e in ogni luogo, è stata precisamente quella di esigere di più che non il conio della propria zecca e la legenda dei propri decreti, e di invadere il territorio dello spirito e manometterne l'insindacabile autonomia a proprio vantaggio ; se si pensa in pari tempo che ogni illegittima incursione nel dominio di Dio non può essere che opera del nemico di Dio, Satana, si scorge senza difficoltà che la presunta giustificazione religiosa delle potestà politiche è invece, sulle labbra di Gesù, la più pene-

trante e radicale loro impugnazione e la presunta contraddizione fra motto e motto di Cristo in materia politica scompare di colpo.

Gli antichi scrittori ecclesiastici, aiutati probabilmente dalle circostanze storiche nelle quali vivevano non hanno preso abbaglio nell'interpretare il precetto evangelico. Tertulliano, per ricordare uno dei più intelligenti fra essi, cogliendone a volo l'ironia profonda, spiega animatamente, polemizzando con Marcione, il parallelismo che se ne può ricavare. Gesù argomenta dal fatto che la moneta reca « l'immagine » di Cesare, per autorizzare il pagamento del tributo, che viene ad essere, perciò, una pura e semplice restituzione. Tertulliano ne ricava che a Dio deve essere invece gelosamente riservato ciò che nell'uomo reca « l'immagine » di Dio : vale a dire, la natura stessa essenziale e specifica dell'uomo, la volontà, l'intelligenza, la coscienza. Anche qui, la dedizione ha valore di pura e semplice restituzione. A Cesare dunque il dominio delle « immagini » convenzionali e dei rapporti esteriori, frutto di consuetudini e di imposizioni meccaniche : a Dio il dominio dei « connotati » primigeni, delle relazioni naturali, scaturienti da vincoli essenziali e da collegamenti presociali.

La politica del cristianesimo è tutta in germe in questa pregiudiziale autonomia. Cesare è il sovrano della precarietà, della instabilità, della convenzione. Non a pena egli si attenti di spingere le sue pretese al di là dei confini tracciati dalla sua potenza bruta : non a pena cioè si periti di invocare per sè la sudditanza di ciò su cui non può imprimere il suo conio e a cui non può imporre la sua sanzione, perchè funzionalmente contrassegnato dal « conio » di Dio e dal verdetto della sua legge, Cesare si trasforma *ipso facto* in strumento e in complice di Satana : e allora la posizione del cristiano è nettamente, imperiosamente disegnata. « Che cosa mai ci può essere di comune fra Cristo e Beliar ? »

Il cristianesimo organizzato in Chiesa non è riuscito a mantenere intransigente attraverso i secoli una posizione teorica e pratica fedele al postulato centrale della politica evangelica. Ma esso l'ha portato dentro di sè, come un'esigenza insopprimibile, e i periodi più brillanti della sua storia, come le opere più insigni e più ricche di valore normativo, si sono avuti quando la società ecclesiastica, germogliata dal Vangelo, ha avvertito più sensibilmente il divario incolmabile e il dissidio incomponibile che il Cristo aveva introdotto fra gli emuli dominî di Cesare e di Dio : fra la città di Satana e la città del Signore.

Tanto vero che, anche nei momenti di più infingardo scambievole patteggiamento, gli uomini di chiesa non hanno mancato mai di segnalare la fondamentale superiorità del reame di Dio e del suo Cristo a tutti i domini della terra.

Uno dei vescovi più sottilmente cortigiani dell'epoca costantiniana, Eusebio di Cesarea, nel discorso pronunciato in occasione della consacrazione della chiesa di Tiro, ha, si direbbe quasi suo malgrado, enunciato in forma solenne il dualismo politico che la esperienza cristiana reca, latente, nel proprio grembo (*H. E.* X. 4. 2. e ss.) Egli contrappone il reame di Cristo a quello dei potentati terreni: la sua vastità, alla piccolezza effimera e precaria degli altri. « Qual mai fra i re, fino ad oggi, è pervenuto ad un tal grado di virtù, da riempire del proprio nome l' udito e le labbra della umanità intera? Qual re mai ebbe il potere di divulgare per l'universo, fino agli estremi lembi del mondo abitato, le leggi sagge e prudenti che aveva bandito? Chi mai trasformò i costumi selvaggi e rozzi delle popolazioni più feroci, mercè le proprie leggi miti e umanissime? Chi mai, impugnato per secoli da tutti, ha dato prova di una potenza così superiore all' umana da esser capace di rifiorire e di ringiovanire ogni giorno? Chi ha mai costituito un popolo dai connotati inconsueti, non già nascosto in un minuscolo angolo della terra, ma disseminato dovunque risplende il sole? Chi mai ha così invincibili armi religiose offerto ai propri soldati da far apparire la loro anima più salda del diamante nelle lotte con gli avversari? Qual re mai ha esercitato od esercita una così potente forza sulla mente o spiega così strepitosi trofei sul nemico, o riempie ogni luogo, ogni regione, ogni città, greca o barbarica, di templi o di palazzi reali, simili in splendore a quelli che i nostri occhi contemplano? Nulla di più venerabile e di più grandioso; nulla più degno di ammirazione; nulla più sorprendente della regalità del nostro Salvatore »

La chiesa ufficiale può avere in passato abdicato, può nel presente, pur attraverso le proclamazioni ufficiali, abdicare alla assoluta eterogeneità dei propri diritti e delle proprie aspirazioni al cospetto delle costituzioni della politica empirica; il cristianesimo non ha cessato e non cessa per questo di postulare per essenza una federazione di spiriti che riconosce per unico sovrano, Dio, e per unico codice, quello del Regno di Dio.

Ernesto Buonaiuti.

BEDA E IL CODICE LAUDIANO DEGLI ATTI.

Una veneranda tradizione vuole che il codice Laudiano degli Atti degli apostoli, latino-greco (E, e) scritto in Sardegna nel secolo VII, fosse portato in Inghilterra da Teodoro di Tarso.

L'imperatore Costante II venuto a Roma e stabilitosi poi in Siracusa oppresse tanto le popolazioni delle provincie occidentali

dell'impero bizantino che, secondo l'espressione del *Liber pontificalis* (I 346 ed. Duchesne), *alicui spes vitae non remaneret, sed et vasa sacrata vel cimelia sanctarum Dei ecclesiarum tollentes nihil dimiserunt.*

In tale occasione il codice, che aveva servito per qualche tempo in una chiesa sarda ufficiata da ecclesiastici greci, dovette uscire dall'isola, e fu acquistato da Teodoro di Tarso, il dotto monaco che dal pontefice Vitaliano veniva ordinato vescovo di Cantuaria nel 668, l'anno in cui Costante II era ucciso in Siracusa. Passava così il codice in Inghilterra, e venne più tardi nelle mani di Beda Venerabile. Si ritiene che questi se ne sia servito nei suoi Commentari agli Atti degli Apostoli, anzi per essere venuto in possesso del Codice, si sarebbe indotto a scrivere la sua *Expositio retractata* degli Atti. Contro quest'opinione si deve affermare ch'egli, se usò il codice Laudiano, se ne giovò in scarsissima misura.

Inoltre egli ebbe davanti altri codici greci, tanto quando scrisse la prima *Expositio*, quanto nello scrivere la seconda. In particolare poi è per me fuori dubbio che, quando Beda si riferisce al greco, non intende punto il nostro codice, ma altro da lui posseduto e forse un complesso di parecchi codici. Ne arrecherò in prova alcuni passi.

Liber retractactionis in Actus Apostolorum (col. 997).	Cod. E. e.
Domine si in tempore hoc restitues regnum Israel? Non huius Israel sed huic Israel ; et sicut in graeco manifestum est ubi τῷ Israel et non τοῦ Israel scriptum est. Quod facilius intelligeretur si addito uno verbo diceretur: Domine si in tempore hoc restitues regnum populo Israel.	*Domine si in tempore hoc restitues regnum israhel* κυριε ει εν τῳ χρονῳ τουτῳ αποκαθιστανεις την βασιλειαν του ΙΗΛ.

E' questo un passo veramente cruciale poichè il codice E e dà la lezione rifiutata da Beda in base al greco.

col. 1001 *b*	
Quem Deus suscitavit solutis doloribus iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo...Verum si graecam inspexerimus auctoritatem ubi scriptum est: *Quem Deus suscitavit tertia die solvens per ipsum dolores mortis iuxta quod non erat possibile teneri illum ab eo*	*Quem Deus suscitavit solvens per ipsum dolores inferni propter quod non erat possibile detineri illum ab eo* ον ο θεος ανεστησεν λυσας δι αυτου τας ωδινας του θανατου· καθοτι ουκ ην δυνατον κρατεισθαι αυτον υπ αυτου.

Anche in questo passo è caratteristica l'assenza dal cod. E e della lezione *tertia die* che Beda trovava nella *graeca auctoritas*.

1006 *c*

Moyses quidem dixit: *Quia prophetam vobis suscitavit Dominus Deus vester*.... Initium huius loci in graeco plus habet: *Moyses quidem dixit ad patres vestros*: *Quia prophetam vobis suscitavit Dominus Deus vester*

Moses quidem dixit ad patres vestros quia protam (sic) *vobis suscitavit dominus Deus noster* (ἡμῶν).

In questo passo il greco di Beda s'incontra col cod. E nella lezione *ad patres vestros*, che però è largamente rappresentata anche da altri manoscritti, se ne allontana invece per la lezione *noster* (ἡμῶν)

Si potrebbero arrecare numerosissimi passi in cui Beda rileva una differenza che vi è tra il latino e il greco, ma ne tralascia molte altre, che, s'egli si fosse fondato su di E, avrebbe dovuto rilevare. Eccone un esempio:

In eo quod manum tuam extendas sanitates et signa et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu. In graeco habetur: Per nomen sancti pueri tui Iesu.

In eo quod manum tuam extendas in sanitatem (εις ιασιν) *et signa et prodigia fieri per nomen pueri tui Ihesu* (του αγιου παιδος σου).

Rileva la differenza tra *pueri* e *filii* ma trascura l'altra pur notevole *in sanitatem*. E' anche notevole come nel tradurre dal greco egli si scosti spesso notevolmente dal testo latino di E e, anche dove questo è più fedele al greco.

pag. 997 *B*

Et cum introissent coenaculum ascenderunt ubi mansionem habebant. Nam et in graeco ita positus est ordo verborum: *Et cum introissent ascenderunt in coenaculum ubi erant manentes*.

Et cum introissent ascenderunt in superiora ubi erant habitantes

και οτε εισηλθον ανεβησαν εις το υπερωον ου ησαν καταμενοντες.

Beda ha notato il diverso ordine, ma non ha accolto la lezione *in superiora* che rende assai più fedelmente il greco.

Pertanto quando Beda parla del testo greco, della *graeca auctoritas*, non si può senza altro affermare che trattisi del codice E: egli ne possedeva parecchi e tra essi qualcuno aveva per lui molto maggiore autorità che non il codice E.

Ritengo invece probabile che egli alluda al nostro o ad altro assai simile quando egli parla di una traduzione latina che segue il greco, o è a fianco al greco. Io ne ho notati due casi nella *Expositio* e uno nella *Retractatio*.

Expositio cap. 5: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum*? In alia translatione iuxta graecum exemplar ita legitur: *Anania quare implevit Satanas cor tuum* ?

Questa lezione corrisponde a quella del cod. Laudiano, ma la si trova anche in altri testi latini e già in Cipriano (Test. III 30).

Expositio cap. 8: *Quis prohibet me baptizari? Et iussit stare currum*, etc. Hic alia translatio iuxta graecum exemplar aliquot versus plus habet ubi scriptum est: *Ecce aqua: quis prohibet me baptizari? Dixit autem ei Philippus: Si credis ex toto corde salvus eris. Respondens autem dixit: Credo in Christum filium Dei. Et iussit stare currum.*

Concorda col Laudiano che però legge τι *quid* (in Beda la lezione pare sia veramente *qui* sebbene l'edizione abbia *quis*) e invece di *salvus eris* ha *suscepis* ma il primo correttore ha aggiunto *salvus eris*. Il versetto si trova così in parecchi codici, e già in Ireneo e Cipriano, ma solo *e* e Beda hanno *respondens autem* (gli altri *et respondens, et respondit*), e *credo in Christum filium dei.*

Retractatio cap. 2,41 pag. 1004 D.: *Qui ergo receperunt sermonem eius baptizati sunt.* Hunc locum alia translatio iuxta proprietatem graecae veritatis ita habet: *Illi quidem recipientes libenter verbum eius baptizati sunt.*

Con una lievissima differenza, *libenter recipientes*, questa è la lettura di *e*.

Per una discussione definitiva dei rapporti tra Beda e il cod. E bisognerà attendere che vi sia l'edizione critica delle due opere di Beda: chi si accingerà a farla dovrà usare grande attenzione nel dare i testi biblici, che i copisti erano inclini a piegare al testo volgato. Ma s'in d'ora è lecito affermare che:

1) Beda possedeva e usava parecchi testi greci e tra essi il più autorevole non era il cod. E.

2) tanto nello scrivere la *Expositio* come la *Retractatio* Beda ebbe oltre a parecchi testi latini e greci un testo latino-greco che potrebbe essere il codice E, o uno ad esso vicino.

3) Beda non fu spinto a scrivere la *Retractatio* dall'essere venuto in possesso del cod. E, e, se questo veramente adoperò, se ne servì poco, tanto nell'una come nell'altra opera.

4) Beda non procedette sistematicamente nella raccolta delle varie lezioni: ma a caso e saltuariamente; s'egli avesse messo a base del suo lavoro il cod. E la messe di varianti sarebbe stata copiosissima. Non sono i numerosi passi in cui E e Beda concordano che han più valore, quando possa supporsi una copia simile, ma quelli in cui differiscono.

Cagliari, R. Università.

B. R. Motzo

ORIENTE ED OCCIDENTE.

Vi sono incroci e fecondazioni spirituali che nessuna critica storica sarà mai capace di individuare e segnalare. Chi saprà mai in quale misura l'esperienza e la propaganda monoteistica della diaspora giudaica hanno preparato nel mondo ellenistico la temperie acconcia all'annuncio cristiano? Le fonti letterarie e la esplorazione monumentale possono aiutarci a segnalare e a ricostruire gli itinerari e le stazioni della disseminazione di Israele sui territori di quel bacino del Mediterraneo di cui il Vangelo doveva fare il terreno privilegiato della sua conquista. Ma il fascio dei contatti spirituali e degli influssi impalpabili, mercè cui la spiritualità dell'Impero fu lentamente educata a quella visione di Dio e della Rivelazione destinata a divenire caratteristica della nuova civiltà, sfugge inesorabilmente ad ogni presa della critica ricostruttiva.

La Russia odierna ha disseminato in tutti i centri di Europa una nuova « diaspora ». Nè noi nè i nostri posteri saremo mai in grado di apprezzare l'apporto che questa imponente massa di emigrati, provenienti dalla tradizione della grande chiesa ortodossa, arrecherà alla elaborazione faticosa della nuova reviviscenza cristiana, che mille indizi lasciano supporre maturante nell'ombra. Tanto più commendevoli i tentativi diretti a registrare, con le cure più vigili per l'oggettività e l'imparzialità, le correnti e gli atteggiamenti predominanti nei gruppi della dispersione slava, che entreranno come fattori non trascurabili nella tessitura della rinascita religiosa di domani.

Dei tentativi di questo genere quello compiuto dai dirigenti dei « Cahiers de la nouvelle journée » (n. 8) col fascicolo testè apparso sotto il titolo *L'âme russe* (Paris, Bloud, 1927) è tra i meglio riusciti. Il sommario comprende quattro numeri: un saggio di Nicola Berdiaef *L'idée religieuse russe*; un secondo di Sergio Boulgakoff, *L'ancien et le nouveau*; un terzo di M. Zdziechowski, *Le dualisme dans la pensée religieuse russe*, un ultimo di A. Miroglio, su *L'émigration russe* (1).

---

(1). Secondo il piano consueto dei fascicoli della raccolta, un'appendice « Les idées et les livres » dà un insieme di rassegne di opere recenti di filosofia, di letteratura, di storia, di sociologia, tra cui rimarchevole una recensione dell'Archambault dei volumi del Gouhier sulla esperienza religiosa e la filosofia di Malebranche. All'ultimo posto è data, a proposito delle ultime peripezie de *L'Action française*, una lettera nella quale ci par di cogliere lo spirito e la forma di un grande scrittore di argomenti filosofici e sociali, e dalla quale pertanto ci pare opportuno spigolare qualche inciso, di valore travalicante la Francia: « Di che cosa mai si tratta? Di un

Il primo è il più notevole. Il Berdiaef crede a una nuova missione dell'Oriente: la quale, come in passato, sarà di indole squisitamente religiosa, vale a dire dovrà riportare in auge quei valori extracivili, extrapolitici, extraculturali, che l'Occidente ha perniciosamente secolarizzato. Per mostrare come questo e non altro possa e debba essere il compito della pietà russa, portata in giro per il mondo dai gruppi che la bufera ha cacciato sulle vie dell'esilio, egli ne rileva i caratteri tipici e persistenti. Dopo aver affermato aforisticamente che la geografia fisica di un popolo è un riflesso simbolico della sua geografia spirituale, il Berdiaef mostra come, in contrasto con l'occidente il quale si considera il padrone della terra, il popolo russo crede, con una energia elementare, nella potenza, nella ricchezza, nella invincibilità della propria terra. Può darsi che in questa peculiarità di rapporti col grande elemento da cui è circondato, sia la scaturigine dei tratti differenziali che accompagnano, nei secoli, la religiosità del popolo russo. La quale è stata alimentata più dai monaci e dai pellegrini che dai teologi e dai burocrati. Nel mondo cattolico i grandi santi e i grandi mistici hanno tutti lasciato opere letterarie rimarchevoli. Il santo russo è stato, egli stesso, unicamente e squisitamente, un prodotto esimio dell'arte divina. Non col soccorso di sermoni o di norme concrete di condotta la fede della chiesa ortodossa ha compiuto la educazione del popolo russo, ma innanzi tutto

---

pericolo sottile, penetrante, insidioso, impersonale, grave, di una tunica di Nesso la quale propaga nelle vene cristiane un fuoco che non è quello del Cristo, un fervore che non è quello della grazia e della carità. Si tratta di una inversione inavvertita, progressiva, che investe le consuetudini intellettuali, che altera radicalmente le disposizioni morali, che perverte il senso religioso e che, avendo l'aria di spingersi agli estremi limiti in tutti i domini, logico, estetico, dogmatico, politico, cattolico, finisce invece col perdersi nel minimo, diciamo meglio, col portare all'estremo contrario proprio ciò che *L'Action Française* pretende di personificare e di difendere con uno zelo geloso e un esclusivismo aggressivo. Non sarà possibile immunizzare le intelligenze e i cuori da questo virus, guarire simile deviazione e simile deformazione dello spirito cattolico, se non giustificando, mediante una critica profonda, la severità paradossale, ma necessaria, di questo verdetto; è illusorio darsi a credere che la *dottrina* del Maurras sia un principio, un avviamento, è illusorio gabellare gli errori per deficienze, le deficienze per lacune, e le lacune per presentimenti e per predisposizioni. Tale *dottrina* (la quale trae profitto da un equivoco sul vocabolo) non è affatto puramente *politica*, vuoi nel valore angusto, empirico e subalterno del termine, vuoi nel suo valore forte e dominatore. Costituisce più tosto un antispiritualismo, un antivangelo, il quale si diffonde molto al di là della Francia, e mira ad approfittare della intelaiatura del cattolicismo, vuotandola della morale, della fede, del senso soprannaturale. Ecco quel che preme di mostrare a quanti credono di poter trarre edificazione e si lasciano prendere da uno spirito, che non solamente è pagano, ma è squisitamente anticristiano, camuffato da angelo di luce e di generosità ».

e sopratutto mercè il culto, la liturgia, il mistero del sacrificio divino. L'ortodossia slava è una religione essenzialmente liturgica, funzionalmente anti-razionalistica, anti-normativistica, anti-formalistica. In altri termini la chiesa ortodossa è rimasta la più vicina all'essenza primordiale del cristianesimo, la meno contaminata dalle infiltrazioni mondane. Chè le nozioni di norma, di diritto, di razionalismo, di formalismo, di legalità sono armi apprestate alla cristianità dalla cultura laica, per uscire dalla zona incontaminata del Regno di Dio e conquistare un'organizzazione e un predominio sulla terra. La chiesa ortodossa al contrario è stata sempre orientata verso la realtà eterna, anzichè verso quella temporale. Per cui il carattere escatologico del cristianesimo primitivo si è conservato molto meglio nella ortodossia orientale, anzichè nel cristianesimo dell'occidente e la concezione della chiesa, come unità spirituale nella libertà e nell'amore ha avuto in essa una vitalità molto più potente. Ne è risultato, nel carattere del popolo russo, un grande senso di rinuncia al mondo e ai suoi beni. Il popolo russo non è attaccato ai beni caduchi e alle cose effimere della terra attraverso sentimenti definiti come virtù, o in nome di una nozione astratta della verità e della giustizia, attraverso un ideale di perfezione addomesticato. Nella coscienza occidentale signoreggia l'idea che il bene e la virtù debbono e possono servire alla disciplina della vita terrena e all'acquisto dei beni materiali. Il proprietario russo non ha mai invece riposato su una coscienza tranquilla: non ha mai nutrito la certezza assoluta che il possedere la terra costituisse un vero diritto e che non fosse maculato di qualche impurità morale. E il mercante russo più avido ha avuto sempre la sua anima travagliata dal dubbio che forse avrebbe fatto molto meglio entrando in convento e facendosi pellegrino. Il nomadismo spirituale è un tratto inerente all'anima russa. Sicchè può ritenersi che il comunismo non avrebbe vinto in Russia con tanta facilità, se i proprietari avessero saputo difendere la loro posizione con maggiore convinzione. E si può ritenere che lo stesso nikilismo non è che il rovescio di un iniziale distacco dai beni della terra. Tutte queste qualità, accumulate dal tirocinio e dall'esperienza dei secoli, han dato alla chiesa ortodossa un'attitudine passiva ed inerte al cospetto dello stato, il cui corrispettivo paradossale è stato un singolare dinamismo religioso, una tendenza potente verso l'avvenire, un'ansia febbrile verso una nuova èra cristiana, verso l'apocalisse e verso il tramonto dei tempi. Gli strati più profondi dell'ortodossia son già rivolti verso la luce di colui che verrà. La grande festa religiosa russa è la Pasqua, ed è una festa di natura escatologica. La trasfigurazione del mondo, nell'aspettativa slava, non rappresenta l'epilogo di una

evoluzione, ma scoppierà attraverso una catastrofe cosmica. Questo fermento deve essere comunicato al cristianesimo « statico » e « realistico » dell'Occidente.

Facciamo pure la tara alla pittura, indubbiamente troppo rosea, che il Berdiaef, questo « nomade » della spiritualità slava contemporanea, fa della sua chiesa. I tratti centrali della sua descrizione, vivi e incisivi, rimangono acquisiti. Ma dove egli è ingiusto e offende la storia è la dove egli stabilisce la contrapposizione in blocco tra l'ortodossia orientale e il cristianesimo occidentale. Avrebbe dovuto aggiungere: cristianesimo occidentale post-riformato. Perchè è dal Concilio di Trento, questa tomba di macigno della libertà cristiana, e dalla costituzione della compagnia di Gesù, questa terzana cronica dell'idealismo evangelico, che il cristianesimo occidentale è divenuto quell'organismo idropico e flaccido, paralitico e tardigrado, formalista e accaparratore, procacciante e accomodante, che egli dipinge. Il Berdiaef non può dimenticare che San Benedetto e San Bernardo, Gioacchino da Fiore e San Francesco sono santi ocidentali e che, se oltre l'essere mirabili opere dell'arte divina, essi han lasciato in varia misura scritti edificativi, questi non erano che la proiezione incandescente della loro perizia nella « schola dominici servitii », del loro entusiasmo apocalittico, del loro acuto senso della solidarietà universale nel dolore, nella speranza e nel riscatto.

La prova della unilateralità e della parzialità della dipintura del Berdiaef è intorno a noi. Indipendentemente da ogni influsso della ortodossia slava, il cristianesimo occidentale, consapevole del letargo in cui sono cadute, a causa del gesuitismo trionfante, le migliori sue tradizioni, sta cercando in mille modi la riconquista dei suoi ottusi poteri. Se la Compagnia di Gesù non lo prenderà alla gola, saprà riguadagnare la sua originaria efficienza.

Ecco ad esempio. Il Berdiaef annovera tra i connotati specificativi della chiesa russa la sua natura essenzialmente liturgica. Ebbene. Non è da oggi che dalla migliore tradizione del monachismo occidentale, la tradizione benedettina, è partito un movimento gagliardo per ricondurre la chiesa romana alla coscienza viva della importanza del culto e al riconoscimento dei suoi valori primitivi al di qua di tutte quelle melliflue e decadenti devozioncelle che le hanno ammannito la sensibilità morbosa e il virtuosismo bottegaio dei gesuiti. Questo movimento ha trovato ormai nel cenobio di Maria-Laach il suo centro più potente. L'ultima sua manifestazione è questa raccolta di saggi (*Mysterium.* Gesammelte Arbeitein Laacher Mönche. Münster, Aschendorff, 1926) in cui l'abbate Hervegen e i suoi monaci ed allievi, il Casel e lo Stricker, il Wintersige

e il Hammersede, indagano alla luce delle religioni comparate e attraverso l'evocazione sagace della primitiva vita cristiana, il valore del rito e l'efficenza del simbolo sacramentale e liturgico, proprio da quell'angolo visuale « ontologico » e realistico, che il Berdiaeff celebra come esclusivo della sua chiesa. Agli occhi dei benedettini lacènsi il cristianesimo ha subìto con la conversione di Costantino un deterioramento spaventoso. Il monachismo salvò i valori del trascendentismo evangelico. E questi valori ebbero il loro veicolo nel rito. Tutto, nel cristianesimo, ha scaturigini liturgiche. E la liturgia cristiana è la perfetta attuazione del « mistero » pagano (« Eine umfassende Theologie der Sunde und Gnade steht hinter dem christlichen Mysterium. Der antike Realismus, wie er sich am konktensten in der Volksreligion, am geistigsten und tiefsten in Platon unsgeprägt hat, sieht in allen Sinnendigen Träger geistiger Kräfte, Abbilder ewigen Seins. Die Abbilder haben teil am Urbilde; das Urbild aber ist erst das wahre Sein, das Abbild nun ein Schatten. Die Idee ist das wahrhaft Reale, das Sinnending ist auch real, aber in einem weit schwächeren Grade. Wer das Symbol hat, hat damit einen Anfang der geistigan Idee ; Symbol und Wirklicheit zusammen ergeben das Ganze. In diesen antike Sinne ist die altchristliche Liturgie Symbol » pp. 39, 22). Il cristianesimo sarà salvato da un ritorno alla consapevolezza vivente del misticismo realistico che è nella pratica del rito.

Il Berdiaef deve prendere atto di queste spontanee reviviscenze che pervadono il cristianesimo occidentale. Noi non neghiamo affatto che la chiesa slava, sciamata nel mondo, possa esercitare su di esso un'azione di rilevante importanza. Ma sarà azione di fecondazione, non azione creatrice. Il cristianesimo occidentale ha in sè i coefficenti della sua salvezza. Solo si trovano allo stato latente e come intorpiditi. Perchè il favore terreno è funesto al cristianesimo, più della persecuzione. Ed oggi, nell'Europa occidentale, la chiesa è nella condizione di privilegio in cui si trovava l'ortodossia nella Russia del Santo Sinodo. Solo l'ortodossia perseguitata è stata capace di offrirci un monito ed una speranza...

Ernesto Buonaiuti.

RECENSIONI

J. J. Mangan, *Life Character and Influence of Desiderius Erasmus of Rotterdam*. derived from a Study of his Works and Correspondence. New-York, Macmillam 1927 ; voll. II, pp. 404-428.

L'autore è un medico e l'opera reca sul frontespizio l'approvazione della curia di New-York. Nè l'una nè l'altra circostanza è qui posta in rilievo per detrarre alcunchè aprioristicamente alla diligenza e alla penetrazione con cui questa biografia del più enigmatico fra i rappresentanti della cultura umanistica è stata dettata: bensì solamente per dare di scorcio un'idea dello spirito che ne informa le pagine. Il Mangan è preoccupato di spiegare i lati meno simpatici e le oscillazioni meno giustificabili del carattere di Erasmo invocando una tara fisica del suo organismo. La medesima preoccupazione egli porta nella valutazione dell'altro grande personaggio storico che Erasmo si è trovato dinanzi e alla cui opera egli è stato automaticamente associato: Lutero. Anche per il carattere di Lutero, il Mangan crede di poter far ricorso a spiegazioni di tal natura, ignorando che altri, il Grisar ad esempio, l'han preceduto in simile metodo di indagine e di apprezzamento. In tutto ciò che esula dalla stretta analisi degli scritti erasmiani e dalla ricostruzione minuta dell'attività del suo eroe, il Mangan tradisce l'incompletezza della sua informazione e la superficialità della sua preparazione marginale. Esempi tipici in proposito: le divagazioni intorno alla filosofia scolastica e intorno alle origini del movimento luterano. In cambio, la vita pubblica di Erasmo è narrata con ricchezza di particolari, che il Mangan ricava sopra tutto dall'epistolario. Questa biografia, si potrebbe dire, è, nella sua natura, una parafrasi dell'epistolario erasmiano. Scorrendola anzi, osservando le larghissime fin troppo prolisse citazioni di esso, vien fatto di domandare se la prima idea del lavoro non è stata suggerita dalla grande edizione dell'*Opus Epistolarum* erasmiano dell'Allen, che, sebbene ancora incompleta, ha già dato il grosso delle lettere. Con ciò non si vuol dire che il Mangan non abbia mandato innanzi al suo lavoro una esplorazione coscienziosa di tutta la vasta produzione erasmiana e una ricerca oculata della letteratura sul suo argomento. Ma nel valutare i servizi critici, le polemiche teologiche, le controversie patristiche legati al nome dell'umanista fiammingo, egli rivela un certo scarso addestramento e una incompiuta tecnica. I suoi giudizi complessivi su Erasmo, pur avvivati da quella incoercibile simpatia che ogni biografo finisce sempre col concepire per il proprio personaggio, sono sostanzialmente

equanimi. Fin dalla prefazione il Mangan si pronuncia duramente sull'appariscente egoismo di Erasmo. Ma poi immediatamente si corregge: « Erasmo occupa nella storia la posizione più anormale che si possa immaginare. Fosse stato un pochino più cattolico, avrebbe potuto uguagliare i più grandi luminari della chiesa. Fosse stato un pochino più ribelle verso l'autorità costituita, avrebbe spogliato Lutero del suo primato. Fosse stato un po' più fiacco nelle sue opinioni, avrebbe anticipato Voltaire » (p. x). Giudizio riassuntivo leggermente apologetico, contro il quale del resto il Mangan stesso sembra a varie riprese, nel corso dell'esposizione, inscriversi in falso, quando si trova dinanzi alle incertezze mal dissimulate del prolifico scrittore umanista, alle manifestazioni sconcertanti di spirito antiecclesiastico e di irriverenza iconoclastica in cui è trasceso più di una volta questo fortunato beniamino di papi e di principi. Anzi potrebbe dirsi che il Mangan si polarizzi fin troppo nel dar risalto al rancore antimonastico di Erasmo, giungendo perfino, nel farne un lato essenziale e caratteristico della sua anima, ad attenuare il livore che, nello stesso tema, ha avvivato la polemica di Lutero. Studiando infatti il *Moriae encomium* e traendone lo spunto per un confronto fra la posizione di Erasmo al cospetto della vita monastica e quella di Lutero, è indotto ad essere eccessivamente indulgente col secondo, e a scrivere parole come queste che tradiscono una palmare ignoranza dei recenti studi sugli anni formativi dell'agostiniano di Erfurt e di Wittenberg e che nessun luterologo oggi potrebbe sottoscrivere: « Così Erasmo come Lutero furono monaci, contemporaneamente.... Lutero aveva avuto una possibilità pari o migliore a quella di Erasmo per giudicare i propri confratelli. Aveva occupato una posizione di fiducia e di responsabilità nell'ordine. Era stato mandato a Roma per una missione delicata, e aveva assolto il suo compito con successo. Egli si era uniformato alla disciplina e alle umiliazioni che le Regole dell'Ordine prescrivevano per condurre sulla via della perfezione cristiana; e aveva piegato il suo orgoglioso collo al giogo senza mormorazioni. Non si era abbandonato a lamenti, non aveva tentato di evadere le formalità e i doveri che l'esistenza monastica imponeva. Giunse il momento in cui egli abbandonò i suoi confratelli e uscì dall'Ordine, ma la ragione non ne fu l'insoddisfazione della foggia monastica dell'esistenza. Se non fosse sorta la polemica delle Indulgenze, probabilmente Lutero sarebbe vissuto e sarebbe morto come un buon monaco » (I. 325). Dove, con sorpresa, si trova, sotto la penna di un cattolico, la pittura tradizionale riformata di Lutero monaco, una pittura completamente esautorata dalle esumazioni del pensiero e dell'esegesi di Lutero, anteriori alle tesi del 1517.

Il Mangan è in compenso felice nel mostrare l'efficacia esercitata su Erasmo e sul suo atteggiamento nelle polemiche provocate dalla insurrezione di Lutero, dagli amici inglesi. Sebbene, tratto ad assegnare sensibile importanza a considerazioni esteriori, trascuri di illustrare

come sarebbe stata possibile la genesi intima del *de libero arbitrio* e la rispondenza delle posizioni in esso difese alla concezione religiosa fondamentale di Erasmo. A proposito della vivissima polemica cui questo scritto diede luogo, cogliamo nel Mangan numerose deficenze bibliografiche (ignorato ad esempio, il lavoro dell' Humbertclaude).

Ma, in complesso, pure con le sue patenti imperizie e lacune, questa biografia erasmiana prende un posto non indegno a fianco di quelle del Drummond dello Smith, dell' Huizinga.

E. Buonaiuti.

G. M. Monti, *Ricerche su Paolo IV Carafa, con 108 documenti inediti*. Benevento, 1925.

Su Giovan Pietro cardinal Carafa, vescovo di Chieti e di poi Pontefice, uno dei più formidabili artefici della Controriforma, che egli assai bene impersona nella sua severa figura di giustiziere e d'inquisitore, il Monti ha avuto la ventura di radunare un ricchissimo materiale di documenti inediti che danno al suo lavoro una notevole importanza. Sia perchè si giunge in esso alla migliore conoscenza di alcuni concetti fondamentali per la storia della Controriforma, sia perchè in relazione al personaggio stesso, vi si delineano più nettamente le vicende del Carafa ed il suo carattere, finora poco noto: talchè il libro del Monti ha un'importanza che oltrepassa di gran lunga quella delle opere del Caracciolo, del Carrara, dell'Ancel, e, sotto parecchi punti di vista, del Pastor medesimo, secondo il giudizio espresso da Fed. Schneider nella Historische Zeitschrift (Vol. 135, fasc. 1i, 1926, pag. 150: recensione degna di nota per alcuni ottimi giudizi).

Il più importante dei documenti pubblicati dal Monti non sarebbe, a rigor di termini, inedito, ma tale può considerarsi, perchè, come avviene assai spesso, era stato finora edito scorrettamente od a brani. È il famoso memoriale, ovvero *Informatione mandata a papa Clemente VII dal vescovo Teatino*, che risale all'ottobre del 1532 e traccia un completo programma di riforme, interessantissimo, tanto più in quanto è di ben cinque anni anteriore al *Consilium de emendanda ecclesia*, emesso (1537) dalla commissione per la riforma cui presiedeva il Contarini, e, se in sostanza propugna le stesse riforme, si distingue da questo per una netta impronta personale.

Vale la pena di esaminare attentamente il Memoriale. Del resto è facile farlo, perchè lo stile del Carafa, nella sua concisa energia che giunge spesso all'invettiva pittoresca o si affina nella satira pungente, è ancor oggi piacevole. Come lo suddivide logicamente il Monti, tratta di tre argomenti principali e tutti di vitale importanza: le eresie venete — le condizioni della Chiesa — la riforma degli ordini religiosi. Vivacissimo è il quadro che il Carafa traccia delle condizioni della fede ortodossa nel Veneto di fronte alla « peste della heresia luterana », alimentata dall'attività degli apostati (che sarebbero i frati sfratati) e dei monaci

conventuali, tra i quali distinguevansi il Galateo, il Fonzio e fra Alessandro da Pieve di Sacco, che il Carafa ben conosceva per esser stato incaricato dal pontefice di istruirne il processo — che fu molto ostacolato dalla passiva opposizione del governo della Repubblica di San Marco, come sempre geloso della propria autonomia di fronte a Roma. Nè d'altra parte il papa procedeva con quell'energia che il severo vescovo teatino desiderava; esplicitamente questi si duole che « Sua Santità è stata mal servita da chi gli doveva far intendere la verità, la quale è questa che li heretici si voleno trattare da heretici, et lo humiliarse S. Stà a scrivere o parlare loro blandamente.... questa è la via di farli diventar peggiori. » Sdegnoso giudice ed implacabile consigliere di punizione, il Carafa propone al papa d'intensificare la vigilanza, rafforzando l'Inquisizione col toglierla ai Minori Conventuali e col ridestare gli ordinari « che per tutto quasi si dormi », e mandando qualche legato — si noti l'amara constatazione — « se possibile fosse non ambizioso nè cupido ».

Ma val meglio prevenire che reprimere. Ed il Carafa esamina le vie che segue l'eresia nel diffondersi: le prediche, i libri e « la lunga habituatione nella mala e dissoluta vita ». Conviene secondo lui riferirsi al consiglio già dato al papa tre o quattro anni prima: invigilare attentamente sulla mentalità dei confessori e dei predicatori ed eliminare i cattivi e financo i tiepidi. Non occorre temere che questi ultimi per disperazione apostateranno, diminuendo così il numero dei predicatori e confessori: « oh, Dio facesse che non ce ne fusse tanti purchè fusser boni »! Le condizioni del clero veneto dovevano esser poco liete, e difatti il Carafa accenna in molti punti più o meno velatamente agli scandali che avvenivano. « Ogni da poco e vil persona si mette a farlo » (il confessare) — « in alcuni monasteri di conventuali alcuni fratini non sacerdoti si mettono talvolta ad audire le confessioni per robbare quelli pochi soldi » — « i confessori danno licentia di fare alcune cose da non farse da boni christiani ». Grave era inoltre la piaga degli apostati che « sebbene sempre si legge che siano stati pessimi, et sant'Agostino iura di non haver visto peggior huomini di loro », erano allora divenuti un pericolo non indifferente per la fede. Vanno in giro come lupi rapaci facendo mercato « de li sacramenti ai quali non credono ». Il volgo li segue « per la curiosità di diverse heresie, quali per la novità et licentiosità a molti piacciono ». Rimedi? Con ardita violenza di linguaggio il Carafa propone che si metta qualche freno « a quei cani arrabbiati » della Penitenzieria, perchè appunto nella soverchia facilità con cui questa e la Dataria concedevano, dietro pagamento, brevi e bolle di dispensa, stava una delle cause profonde del male. Efficacissimo è un passo in cui, a riprova dei cavilli addotti dagli apostati, egli introduce a parlare un apostata che « dice che la Penitentieria l'ha dispensato, mostra la bolla con l'assertione che lui fu messo nel monasterio minore d'età e per forza et che non hebbe mai animo di starci, et poi che gli è venuta una infermità incurabile et altre simili baye ». E lo stesso, richiesto se dice il vero,

confessa invece « che 'l ci entrò grande et grosso et volentieri... et domandato adonche perchè sei partito, dice alcuno per contentione havuta con qualche altro frate, altro per fugire la persecutione del superiore, altro dirà arditamente che queste professioni et questi monachismi sonno inventioni humane et che lui non era tenuto di starci, ma per non esser molestato in iudicio ha tolto quelle letterazze da la penitentiaria et spesi quelli ducati per l'anima sua » (p. 64). E' evidente l'eco dell'affermazione luterana antimonastica. Propone il Carafa che non si concedano più autorizzazioni a sfratare, ed inoltre (ecco i prodromi dell'Indice e del rogo del 1550 !) si proceda rigorosamente circa ai libri e le licenze di leggerli. Poichè « al fine tutti o la magior parte di coloro che di tali libri si dilettano, saltano nell'apostasia... et quanto lor saria meglior d'attender alle dottrine sane di santi padri dove si conferma la buona fede et imparansi li boni costumi ! » (p. 69). E' interessante questa mezza confessione dell'efficacia dei libri eretici, dei quali però il Carafa trova modo di spiegare l'azione deleteria più con la disposizione d'animo dei leggenti che con eventuali pregi intrinseci dei libri stessi : affermazione questa che deve aver la sua parte di vero, perchè indubbiamente in quel tempo alla diffusione della nuova dottrina contribuirono molto, da un lato, la « dannabile curiosità » e dall'altro, la brama insaziata d'una maggiore intensità di vita religiosa. Ma il rimedio deve sanare anche in alto e risalire ai vescovi, che non in piccola parte sono colpevoli dello stato di cose lamentato dal Teatino. Non risiedono nella diocesi — rammentiamo che nel 1540 a Roma si tratteneva un'ottantina d'alti prelati, e che nel 1556 giunsero al numero di 113 ! — e pertanto lasciano il governo del loro gregge a titolari indegni e simoniaci, e permettono « per la grande cupidità di far presto quel mercato della messa », che vengano ordinati sacerdoti dei soggetti inadatti od immorali addirittura. Perciò « gli heretici si fanno grandi ad insultarne et subsannarne et trattarne da bestie et non si sa che risponderli perchè la cosa è tanto sporcha che spande hormai la puzza sua per tutto» (p. 67). Viene per ultimo il Carafa a parlare degli ordini religiosi o meglio dei Conventuali « la cui disordinata vita per tutto è cognita ». Richiedono una riforma urgente e non si deve lasciarli andare in rovina perchè « essendo diffusi come le vene nel corpo di tutta la Christianità, non possono ruinare senza traher seco la ruina del mondo ». Si potrà provvedere in due maniere : anzitutto dando « modo di poter far bene a coloro che vogliono » ed ostacolando le mene dei frati ribaldi, maestri nello sbarazzarsi dei compagni troppo zelanti, e quindi incomodi, col far loro mille angherie, giungendo perfino all'omicidio col veleno o col ferro, ed abituati « sotto titoli di predicatori e di lettori sbandire li boni frati dalla provincia » Secondariamente col permettere « a quelli pochi frati di bene che vogliono observar la regola » di appartarsi in nuovi e più rigorosi conventi, quali ve n'erano già nel Veneto, al sicuro dalle persecuz oni. Cosicchè il Carafa ad una radicale riforma dell'Ordine, che di-

chiara inattuabile, preferisce una coraggiosa epurazione: v'è una « unica e diritta via di riformar, cioè di ridursi et restringersi a quelli pochi li quali fossero et ferventi a volere et apti a seguitar la bona vita ». Il consiglio era virile: l'indeciso Clemente VII non lo volle tuttavia o non lo seppe seguire che in piccola parte, forse per non essersi sottratto a quelle « false et prestigiose suggestioni delli tyranni et scellerati et falsi frati », contro le quali il Carafa energicamente lo mette in guardia. Certamente egli non comprese l'alto valore spirituale e pratico del Memoriale, ed al conventuale che glielo presentò rispose evasivamente più d'una volta. Non riuscì in tal modo il Carafa a varare l'ultima ed a lui più cara proposta: la fondazione d'un ordine religioso-militare destinato alla lotta contro gli eretici come quello dei Teutonici, di cui nel 1535 il Gran Maestro era passato al luteranesimo.

Non si può davvero desiderare un'esposizione più suggestiva e convincente dei mali che nella prima metà del Cinquecento affliggevano il Cattolicismo, tronco millenario furiosamente squassato dalla tempesta che scendeva dal nord. Ed ha ragione il Monti quando, paragonando il Memoriale con analoghi documenti, ne rileva i singolari pregi di organicità e di compiutezza; tuttavia non crede che le proposte avanzate dall'autore siano tutte originali, sebbene manchi il modo di far dei raffronti esaurienti. Invece dal paragone con il *Consilium de emendanda ecclesia*, la vera base ufficiale della Controriforma, crede il Monti di poter risolvere a vantaggio del Carafa la questione della paternità del ben noto documento del 1537, questione dibattutissima — e per noi ancora insoluta, perchè non ci sembrano tutte convincenti le ragioni addotte dal Monti. Egli sostiene: 1. che il Vergerio lo dà al Carafa, ed a lui è attribuito con tutta probabilità anche dalla rubrica di un ms. napoletano; 2. che la forma è la stessa del Teatino, anche perchè tra l'altro ricorre un detto evangelico di frequente usato dal Carafa; 3. che le idee in esso espresse sono le stesse del Memoriale e la corrispondenza fra i due documenti va fino all'identità. Se la prima ragione non è confutabile (anche se può apparire non del tutto evidente) perchè contro i documenti e le testimonianze coeve non si discute facilmente, osserviamo tuttavia che il secondo argomento non è molto convincente, perchè in quei tempi di fiorente latinità è facile trovare analogie nello stile di diversi autori, e del resto ignoriamo se, quando fu collegialmente compilato il documento, la dizione di alcuni concetti non sia stata suggerita casualmente proprio dal Carafa, nè se quel motto evangelico il vescovo teatino lo abbia adoperato anche prima del 1537. Resta il terzo argomento che è realmente il più importante. Crediamo pur tuttavia che debbasi ancora sottoscrivere al giudizio del Pastor: « col materiale attuale non può dedursi con chiarezza chi ebbe la parte principale nel memoriale (del 1537) e ciò tanto più perchè certi pensieri e idee, che si trovano presso Carafa e Contarini, erano divenuti patrimoni comuni di tutti i membri del partito della Riforma » (Storia dei papi, V 113)

Se le analogie sono molte — ed abbastanza facilmente spiegabili —, le identità sono scarse. Se, per esempio, nel *Consilium* si dice : *Conventuales ordines abolendos esse putamus omnes.... prohibendo ne novos admittere possint. Sic enim sine ullius iniuria cito delerentur et boni religiosi eis substitui possent*, il Carafa non ci sembra altrettanto radicale, dato che mira « a conservar tutto il corpo della congregatione se sarà possibile », ed a « lasciar la religione nella sua libertà secondo la sua regola et costitutioni ».

Degnamente è stata valutata l'importanza del Memoriale dal Monti, che dedica parecchie pagine ad un accuratissimo commento di esso. Commento che ci sembra peccare di prolissità sotto più d'un aspetto (soprattutto nei riferimenti in cui si giunge ad una scrupolosità eccessiva); ma che senza dubbio rivela buona conoscenza dell'ambiente storico - religioso in cui operò l'austero vescovo teatino. Il promemoria del Carafa viene dal Monti considerato come documento storico sia delle condizioni generali della Chiesa, sia di quelle specifiche del Veneto, sia della corruzione del clero secolare e regolare (vedasi l' interessante doc. IX, a pag. 93). Gli viene attribuita molta importanza come ad una delle migliori sintesi d'idee riformatrici, apparse in quel periglioso momento della vita della Chiesa, ed infine vien giudicato — e qui siamo pienamente d'accordo — come un fedele « specchio dell'anima » del Carafa, che in tutta la sua vita (come il Monti in modo copiosissimo documenta) si uniformò strettamente alle idee basilari del promemoria. Sappiamo difatti che il Carafa fu sempre tanto alieno dal denaro che giunse ad eccessi eroici, e lottò costantemente contro la Dataria, cui del resto era ostile anche l'amico suo Giberti (Pastor V. 115) ; realizzò nella propria vita quella assoluta purezza che voleva fondamento della vita religiosa e predilesse sempre l'Inquisizione. Belle parole sono quelle del doc. XIV, in cui il vecchio papa, quasi ottantenne, esprime ancora una volta le direttive della sua azione, rivolta in tutta la vita a rialzare la dignità della Chiesa : *in toto vero huiusmodi opere intentionis nostrae summa haec fuit, ut ad ecclesiasticas dignitates atque honores digni assumantur.*

Dalla miniera abbondantissima dei documenti napoletani e vaticani adunati dal Monti escono fuori nuovi particolari sulla bella e fraterna relazione intercorsa fra il Carafa ed il Giberti, uno dei più fervidi ed integri propugnatori della Controriforma, applicata da lui fra i primi nella propria diocesi di Verona. Le lettere, alcune lunghissime, sono 17 e vanno dal 1527 al 1536, e trattano di molti argomenti di somma importanza, quali la riforma dei Minori nel Veneto, l'invio di frati predicatori (vivacissima la lettera VIII, pag. 142), la questione di Enrico VIII, ma specialmente gli argomenti che tanto diedero da fare al Carafa : la costituzione dei Teatini ed il loro invio a Napoli. Le lettere provano con quanta chiarezza e preveggente minuzia il cardinale attendesse al suo diletto ordine, sulle particolarità del quale il Monti è secondo il solito informatissimo. E' interessante seguire le controversie a proposito

della fondazione di una Casa teatina a Napoli, insistentemente chiesta dalla città e patrocinata dal Giberti, ma considerata dai teatini, tra loro assai affezionati, quasi come una punizione ed un tranello del Maligno, sì che solo dopo molto tempo ed affliggenti dubbi mistici, il Carafa finì per accettare. Vero è che a Napoli viveva nel monastero della Sapienza suor Maria Carafa, sorella più anziana del cardinale e da lui amatissima e grandemente venerata. Che sul fratello avesse un notevole ascendente lo prova il numeroso epistolario che il Monti pubblica per la prima volta, dal quale il Carafa, solitamente considerato l'inflessibile e duro riformatore, si rivela sotto un aspetto più simpatico, come fratello grato ed affettuoso, come pensatore profondamente religioso e mistico, qualche volta anche come uomo stanco e sfiduciato che ricorre alle care memorie dell'infanzia trascorsa con la sorella, per riprendere lena per l'aspro e contrastato cammino. E sarebbe sommamente desiderabile che di tutti i grandi personaggi della storia avessimo una simile « documentazione umana », senza la quale queste figure difettano di plastica, viste come sono sotto una sola luce. Dopo la pubblicazione del Memoriale, quella dell'epistolario con suor Maria Carafa va ascritta a singolar merito del Monti. Il quale sulla fine del libro apporta ancora vari contributi minori alla storia della riforma cattolica, appoggiandosi a documenti sparsi e non facilmente collegabili tra loro. Li menzioniamo appena : il conseguimento dell'accordo tra i greci ortodossi di Venezia ed il Patriarca(1528) la relazione tra il Carafa ed il Flaminio che tentò invano d'entrar nell'ordine ; l'invio dei Teatini a Roma nel 1535 ; corrispondenza con Francesco I (di scarso valore) ; documenti inediti sulla guerra con Carlo V, sul disgraziato card. Alfonso Carafa, sul protestantesimo a Lucca nel 1542 (lettera del vicario dell'arciv. lucchese al card. Guidiccioni sull'eretico Carrara).

Poniamo qui termine all'esame del lavoro del Monti, che è senza dubbio uno dei contributi più notevoli apportati in questi ultimi tempi alla storia dei primordi della Controriforma. Non è certo una biografia completa del Carafa antecedentemente alla sua assunzione alla porpora, ma non vuol nemmeno esserlo. E' fondamentalmente un commento erudito ad una splendida serie di documenti che illustrano, come meglio non si potrebbe desiderare, la bella personalità di uno dei grandi che ressero la Chiesa nell'ora della sua crisi più tragica.

Bologna

EUGENIO DUPRÈ THESEIDER.

ANGIOLO GAMBARO, *Riforma nel carteggio inedito di Raffaele Lambruschini*. G. B. Paravia e C., 1926.

A. G. ha compiuto un lavoro arduo e nobilissimo col rintracciare il pensiero di Raffaele Lambruschini attraverso il suo carteggio inedito. Con pazienza esemplare, coscienziosità senza pari, profondo spirito critico, ne ha esaminati i più riposti pensieri, i più delicati propositi.

Forse pochi come il G. erano in grado di ritrarre la ricca esperienza dell'educatore di Figline, senza cadere in quella irriverenza che accompagna spesso l'analisi delle anime con le quali non si abbiano affinità. Poche esperienze, in realtà, sono interessanti come quelle vissute attraverso la vita sacerdotale. Al laico riesce arduo intendere il tormento spirituale del religioso che si pone a contatto con la scienza. La capacità del sacerdote di giungere direttamente a Dio fa di un subito sentire a lui superflui i mezzi ch'egli stesso è chiamato ad amministrare. L'interpretazione del dogma, l'esercizio del culto, la valutazione dell'Assoluto, prendono, all'esame della coscienza sacerdotale, aspetti assolutamente singolari e difficilmente comunicabili. Il bisogno predominante di conservare intatti determinati valori alla luce di una revisione complessiva della teologia ufficiale, è la caratteristica di questa evoluzione di coscienza.

L'esperienza di Lambruschini è resa più interessante dallo studio del G. che la inquadra nel tempo, conferendole vivo sapore di attualità. Il L. fu apostolo mite, che concepì pensieri arditissimi, ma che non sfidò l'opinione dei contemporanei. A questo grave difetto psichico, che tolse al L. il carattere di riformatore, ripara il G. coll'illustrarne il pensiero al lume della scienza del tempo e di quella moderna. E' così che i due volumi riescono a formulare un vero programma di riforma religiosa, pur attraverso lo spirito di disciplina che li anima.

Forse il L. non poteva fare di più. In fondo, il suo stesso sistema di propaganda fra i giovani e gli amici devoti, la sua tolleranza verso tutte le credenze che avessero a base l'eticità, la sua comprensione evangelica dell'amore fraterno, la sua capacità di atteggiarsi ad esponente politico dei cattolici, esaurirono il ciclo della sua azione. Se nelle conversazioni private, nei suoi appunti e nella corrispondenza disse molto di più, ciò vale soltanto per gli studiosi della religiosità moderna. Egli non fu preso dalla filosofia come non fu preso dalla mistica. Fu soprattutto un osservatore positivo come doveva essere un fervente seguace di De Candolle, di Pictet, di Sismondi, di Naville. La sua crisi e la sua ribellione intima è dell'uomo di carità è del sacerdote patriota, che aspira ad una più perfetta convivenza. Secondo lui, chi comanda deve abbassarsi, e la Chiesa è l'arca santa da cui deve emanare la riforma. Egli rispose solo con un'azione pratica, quotidiana alle aspirazioni dei credenti, degli apostoli, degli educatori, che cercavano, invece, in lui il riformatore della cattolicità. Il G. chiama San Cerbone « una nuova « piccola Wartburg di un araldo pacificatore che tenta di comprendere « in una sintesi benefica principii in apparenza opposti, sollecito di pre- « parare l'armonia tra l'antico e il nuovo, la concordia dei fratelli sepa- « rati con la romana « Madre dei Santi ».

Può darsi che la grande azione del L. fosse di educatore provato a riversare su tutti coloro coi quali veniva a contatto (tanto maggiori di numero, per quanto più egli si era ritirato a vita solitaria) la luce discreta della sua revisione della tradizione cattolica. Chi sa in quale

misura egli ha contribuito nella sua opera di maestro a preparare la mentalità religiosa moderna!

L. precorse veramente il Modernismo? Dalla analisi e dai confronti accurati del G. si supporrebbe che questi lo pensi. Può dubitarsene. Fu forse uno solo il punto di contatto fra il solitario di San Cerbone e il modernismo: l'aspirazione generica a dare alla religiosità tradizionale una intonazione democratica. Il modernismo è molto più complesso: si preoccupa della scienza guardando alla fede. L. attinge dalla scienza e supera la fede. Il modernismo cerca una nuova forma apologetica; per L. l'unica apologia è l'azione. Il modernismo riprende la posizione pascaliana e agostiniana coi suoi problemi centrali del male e della redenzione. L. riposa tranquillo nella sua sicurezza della bontà umana e della infallibilità del potere educativo. Il G. ci mostra il L. indifferente al sistema mazziniano e ignaro dell'« Opera di Dio » del profeta e ammonitore polacco Andrea Towianski e colpito, invece dal Sansimonismo e dal Lamennaisismo.

Restò nello spirito del L. per tutta la vita il concetto democratico del primo sistema e quello, direi, aristocratico del secondo, la rivendicazione fatta dal primo dei diritti della collettività come umanità, quella fatta dal secondo della umanità come intelligenza.

Il G. si dilunga a dimostrare che il L. non risentì l'influenza giansenistica. Egli vede, forse, un po' personalmente il problema, animato com'è da una spiccata antipatia per il pensiero di Pascal. E fors'anche confonde la riluttanza del L. a condividere i programmi pratici che portarono alla ribellione del Concilio di Pistoia con una contrarietà al sistema. Il temperamento del L. non era certo tale da sentire profondamente il problema che tormentò il più grande seguace di Giansenio. Il Lambruschini non provò, come il filosofo e il matematico credente, l'infinita, la perenne tragedia dell'anima, l'agonia, la lotta diuturna tra l'atto del credere e la volontà di credere, il contrasto tra il desiderio della perfezione e la caducità del volere. Ma fu preso, però, da preoccupazioni che arieggiavano quelle dominanti il Giansenismo genuino. Il G. sentenzia, invece che « i Giansenisti non immaginarono una trasformazione radicale nei presupposti metafisici, sogno questo del L. ».

Se il L. non precorse il modernismo e sfiorò appena lo spirito di Giansenio e di Pascal, non può dirsi lo stesso, però, della coscienza acuta di Gino Capponi, suo confidente e consigliere, nella cui corrispondenza trapelano anticipazioni così sorprendenti. Il Capponi è, accanto all'amico, lo scienziato, l'uomo senza abbagli e senza affanni, che impara dal passato, che presente l'avvenire. Le repliche del L. alle lettere, nelle quali G. Capponi corregge l'amico, portano i segni dell'impressione subìta dal sacerdote troppo ottimista. Il L. non comprese interamente l'amico e forse non poteva comprenderlo. Destano impressione le pagine del Capponi, dove vibra veramente un'anima premodernistica, come allorchè insiste vivamente sulla necessità di tornare allo studio e

all'esempio del Cristianesimo primitivo, correggendo il concetto del domma del L., asserendo che questo significa un « comando di arresto alle vertigini della mente umana », asserendo che riformare a mo' del protestantesimo significa portare la religiosità a servizio dello stato, e semplificando le disquisizioni dottrinali dell'amico che per condannare la teologia, si esprimeva sempre in termini di teologia.

Questa pagina del L. è straordinariamente significativa: « bisogna « riconoscere che la religione cattolica ha subito parecchie trasformazioni « senza alterarsi nelle sue parti ; ch'ella ha sentito l'influenza dei diversi « gradi dei lumi della civiltà dei diversi secoli ; che di queste trasforma- « zioni di sistema o di spirito ce ne vuole (e se ne opera talvolta senza « saputa di alcuno) uno ad ogni mutare di idee o di bisogni sociali : che « finalmente, senza alterare la sua essenza, nè le sue parti integrali, svi- « luppando anzi il germe di virtù immortale che il suo autore le ha posto « nel seno (cioè lo spirito di progresso) si può e si deve oggi trasformarlo « col solo bene scegliere l'idea generale e preponderante a cui tutte le « sue parti devono essere coordinate ».

Il G. commenta :

« Ecco fermato dal L. il concetto dello sviluppo organico del fatto « cristiano l'anno stesso in cui il Moehler stava per pubblicare la sua « Simbolica, e tredici anni prima che il Newman desse alla luce il « suo *Essay on the development of Christian doctrine* » (pag. 42).

Il concetto dello sviluppo organico del fatto cristiano è altra cosa che il richiamo alle origini. Appunto perchè ogni fatto storico si sviluppa entro un complesso quadro d'influenze e di rapporti, anche il fatto cristiano si sviluppa attraverso leggi. Ma è anche obbedire ad una legge richiamare, ai tempi più ricchi e più vivi di una tradizione, le esperienze iniziali della quale sono sempre normative. Il richiamarli è l'attuarli. Così, e non altrimenti, la storia serve alla vita.

Gino Capponi è incisivo su questo punto. « Il principio della carità, dell'uguaglianza, dell'associazione universale del genere umano per la uguale felicità di tutti gli uomini questa sia, sarà l'idea dominante dell'avviata riforma. Idea giovine nella nuova energia dell'applicarla, del distenderla, dello sbarazzarla dagli ingombri che insino a qui l'affogano, del renderla davvero universale a tutti gli uomini, una idea vecchia per l'autorità di Gesù Cristo ». Alle quali parole il L. aggiunge: « La grande redenzione del Cristianesimo è soprattutto l'aver richiamato la religione al principio morale, l'avervela, potrei dire, quasi ridotta. L'annuncio del Regno di Dio è l'essenza della riforma, e il Regno di Dio è « dentro di noi ». Oltre l'aver ridotto la religione « al perfezionamento interiore dell'uomo, alla direzione con la quale la ragione e l'amore devono regolare gli elementi di disordine, la forza cieca, la parte passiva che abbiamo dentro di noi, Gesù Cristo ci ha rivelate delle virtù ignorate dagli uomini, ha indicato il vero ordine del cuore umano ».

Qui il punto saliente della corrispondenza, quello in cui i due amici, all'unissono, veggono la vera essenza del Cristianesimo. Ma soltanto il Capponi abbraccia con chiarezza tutto il complesso problema e annuncia gran parte del programma degli studi critici moderni nell'interpretazione di S. Paolo e di S. Giovanni, nel riconoscimento delle infiltrazioni neoplatoniche nel cristianesimo (Vol. II p. 100-01), nell'interpretazione del domma trinitario (Vol. II p. 112). Sarebbe interessante ricercare nelle carte del Capponi se esiste la predica che egli, nelle lettere, dice di voler stendere, in anticipo di quella che un pontefice cattolico pronunzierà nel 1935.

Ma l'ansia, l'interesse del nobile sacerdote patriota non potevano trasfondersi nell'anima del sereno critico, il quale, scrivendo all'amico par che parli ad un collega di studi, non ad un mite sacerdote e ad un dolce educatore. Questi aveva veduto nell'azione una possibilità di rinnovamento, aveva sognato di poter concedere al protestantesimo tutto quel che appariva conquista dottrinale, pur lasciando intatta la compagine della vita associata cattolica, In fondo, il programma del L. fu utopistico e inattuabile, se si illudeva di lasciare in piedi l'edificio ecclesiastico. Basta esaminare le singole proposte che il L. esponeva, per convincersene.

Il L. è un disgregatore del domma ma un celebratore del culto, semplificato però, avvivato dal sentimento interno. E' feroce contro ogni forma di superstizione, è riluttante all'abuso del miracolo. Condanna ogni traccia di magia, chiede la libertà dei sacramenti, critica l'ascetismo, vorrebbe abolito il celibato sacerdotale, è severissimo col clero. Come fa il G. a negare l'influenza del protestantesimo sul L.? Colpisce, certo, la finezza del buon educatore quando ricerca, dopo tante lotte, il volto della veneranda Madre, della Chiesa. Da questa, tutto egli fermamente spera, ad essa affida tutti i suoi sogni di miglioramento e di rinascita. Egli dichiara di non averla mai offesa e si oppone a qualsiasi pungolo che miri a porlo contro di lei. Molte speranze avevano poste nel L. i tanti protestanti che avevano invaso la penisola: il nobile educatore troppa fiducia aveva riposto in una riforma che avvincesse quelli alla gran Madre. La simpatia che le qualità dei protestanti da lui avvicinati gli avevano ispirate, l'influenza da loro subita avevano certo contribuito alla concezione del suo piano. Ma ogni castello egli lascia cadere dinanzi all'offesa definitiva, che dovrebbe infliggere alla Chiesa!

Ma quale ardita concezione alimentò per molti anni il suo cuore! Egli pensò possibile spogliare dei sacramenti il rito, quel rito a cui pur tanto teneva, e non si preoccupò della lacerazione sostanziale che sarebbe stata, così, inflitta alla compagine della liturgia. Fisse lo sguardo nel più significativo dei Sacramenti, l'Eucarestia, e si contentò, nel suo piano segreto, di chiedere che al Mistero si desse un doppio significato, o, meglio, che non se ne desse alcuno definitivo.

All'educatore finissimo, invece, stette molto a cuore la confessione. Egli dice che « sarebbe cosa urtantissima pei cattolici, almeno pel clero cattolico, l'abolirla » e aggiunge che « se vi fosse modo di togliere dalla confessione la parte pericolosa, lasciandone la parte bella e conciliandola così con lo spirito del Vangelo, sarebbe bene che si conservasse ». Ma si rifiuta di essere « il sostenitore di una inquisizione perniciosa » e di « un guasta capo » qual è il confessionale e di una profanazione sacrilega qual è « la confessione obbligata della Pasqua ». Il G. ci annuncia nel volume « Dell'autorità e della Libertà » la pubblicazione di più mature meditazioni del L. su questo argomento.

In compenso, il L. non si preoccupa del valore tradizionale e simbolico dei sacramenti, e non approfondisce quello di essi che inserisce gli uomini nella comunità e andrebbe più degli altri studiato e compreso. Molto della poesia del rito gli sfugge ; egli non è colpito dal significato delle parole battesimali, dal valore pragmatico delle iniziazioni.

Il solitario di Figline ebbe fede nella pratica delle sue idee, più che nei mezzi esterni per avvivare gli animi ed elevarli. Ma bellezza ed arte sono sussidi della fede. Ed egli stesso nelle sparse note, pregne talvolta di un ricco spirito intuitivo, inneggia alla poesia del mistero : « Si può dire con qualche verità che le cose arcane, le quali sono oggetto della Fede, giovano in quanto che la loro medesima oscurità appaga la nostra vaghezza del meraviglioso e rende, in qualche modo, più rispettabile una Religione, rappresentandola come superiore all'intendimento umano ».

Egli fu, soprattutto un nobilissimo spirito disgustato dell'ipocrisia e del fariseismo ; che sognò un avvento di giustizia, una restaurazione dell'amore. Per lui, bellezza era virtù. E perciò la sua anima si trasfuse nella pratica, sognò una influenza della religiosità nella politica, accettò cariche sociali nel nuovo regno italiano. Ad un possibile trionfo del più grande ideale umano sacrificò la sua vita di studioso e di santo, senza riuscire ad acquistarsi la cittadinanza completa nè fra i dotti nè fra i venerati.

Nessuno, però, vorrà mancare di annoverarlo fra i più degni apostoli della religiosità e della civiltà umana agli albori della nuova, perigliosa storia italiana.

Roma.

M. P. D'Ormea.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Commemorazioni: III. Il Convegno di Molveno. — Questa volta evocazione di colore e commemorazione in sordina. Il convegno che nell'agosto del 1907 radunò nel piccolo albergo di Molveno, in vista della Cima Tosa, il manipolo di coloro che nel movimento incerto e adolescente della coltura cattolica italiana avevano fama di avanguardisti, diede la misura esatta della immaturità e della eterogeneità delle correnti alle quali, di lì ad un mese, l'accusa inquisitoriale doveva dare una fittizia unità di nomenclatura, per procurarsi così il destro di pronunciare sul fantasma artifiziosamente creato un verdetto inappellabile. Il momento culminante, forse, del convegno fu segnato dalla conversazione di addio, quando, ai convenuti radunati nella sala terrena dell'albergo, il barone von Hügel rivolse un commiato, che volle essere una ricapitolazione delle discussioni precedenti e un monito per l'oscuro avvenire. Il venerando maestro non fu in grado di imporre uno schema sintetico alle molteplici opinioni che erano state, nelle conversazioni, formulate dai presenti, intorno ai più suggestivi problemi e ai più tormentosi dubbi dell'apologetica e della critica religiosa. I presenti provenivano dalla più eterogenea formazione intellettuale e rappresentavano la graduatoria più ricca delle concezioni filosofiche e teologiche. Il von Hügel dovette provare uno sconcertante imbarazzo nel ridurre ad una formola riassuntiva le varie professioni di fede enunciate nelle quotidiane *collationes* dei giorni precedenti. Ma dalla lucida sicurezza della prova non lontana, dalla intensa vivacità della sua esperienza cristiana, egli attinse la parola appropriata a quell'ora di rassegna e di propositi. Ed egli ricordò, con sfavillare di pupille ed emozione rotta della voce, che il principio e la fine di ogni genuina coscienza religiosa è nella consapevolezza vigile di quel senso tragico della vita, che solo consente di non accondiscendere mai agli opportunismi, alle viltà, ai fatui accomodamenti, di cui s'intesse « questo secolo ».

Nella recente sua memoria la Petre ha valutato con perspicace e coraggiosa oggettività la misura nella quale il von Hügel si mantenne fedele all'ispirazione di quel « senso tragico della vita » in cui egli, in quel pomeriggio cupo e freddo di Molveno, nè pure intuendo forse la profondità delle ripercussioni della sua parola nello spirito di qualcuno dei presenti, collocava l'essenza di ogni religiosità e in particolar modo della religiosità evangelica. Degli altri, non è ancor giunto il momento di registrare, senza indiscrezione o indelicatezza, la fedeltà o l'infedeltà alla perigliosa consegna. E' altrettanto tragico lacerare le consuetudini più care della propria spiritualità per obbedire alla vocazione della luce e della palingenesi ; quanto l'astenersi dalla consumazione di innocui idolititi per un senso di rispetto alla coscienza dei propri fratelli. Se

dei presenti a Molveno, alcuni, avvoltolandosi fra la soffice bambagia della propria raffinatezza aristocratica, conobbero tutti i patteggiamenti, necessari e sufficienti alla rapida ascensione nel mondo, altri sperimentarono duramente, col sacrificio della loro migliore intellettualità, la aspra rappresaglia della condanna inquisitoriale. Nel dì del giudizio il Signore della verità e della libertà saprà riconoscere i suoi.

A pochi mesi di distanza, quando la *Pascendi* ebbe fulmineamente e spietatamente bruciato sull'aia i covoni che attendevano invece il ventilabro della selezione, i reduci di Molveno dovettero sentire la fragilità della loro intesa e la inconsistenza della loro superficiale concordia. Al cospetto dal mondo, il modernismo apparve un vinto.

E pure vinto non era. Nella stessa sua immaturità il modernismo del 1907 nascondeva le risorse della sua rivincita e della sua reviviscenza. Perchè può essere facile scoprire, scompigliare, disseccare le giunture astratte di un sistema: è impossibile soffocare e inaridire la vitalità di un fermento. Il « senso tragico della vita » — il von Hügel fu un involontario profeta — ha ripullulato largamente negli spiriti. Perdendo in appariscenza e in estensione, il modernismo ha guadagnato in profondità e in coerenza. Chè Iddio sa suscitare, anche dalle pietre, figliuoli ad Abramo. *e. b.*

Studi in memoria di P. P. Zanzucchi. — La facoltà di giurisprudenza della Università cattolica del Sacro Cuore ha curato la pubblicazione di una serie di *Studi dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi*, suo primo preside (Milano, « Vita e Pensiero »). Il Rettore Magnifico, p. Agostino Gemelli, ha contribuito in due modi alla raccolta. Innanzi tutto con una introduzione « sulla concezione di una facoltà giuridica cattolica », dalla quale spigoliamo un periodo che tradisce nello scrittore una lucida consapevolezza delle sue mansioni e delle qualità con cui le assolve: « essendo la nostra una Facoltà di Giurisprudenza di una Università Cattolica, noi non potevamo dimenticare che un dilemma inesorabile si poneva innanzi a noi : o accontentarsi di una etichetta cattolica, senza nessuna rispondenza al contenuto della stessa facoltà, e allora noi saremmo stati dei buffoni che avremmo rappresentato una ignobile farsa e avremmo ingannato le anime generose dei cattolici italiani, i quali per la loro Università si sono imposti sacrifici eroici ; ovvero dovevamo proporci di costituire una Facoltà Giuridica veramente cattolica, ossia avente un'anima cristiana, che conferisse ad ogni insegnamento una fisionomia tutta particolare e tutta nostra ». In secondo luogo con un saggio: *de conceptus « impotentiae coeundi » definitione sub respectu medicinae pastoralis* (come si ricava dai cataloghi delle librerie ecclesiastiche, nei quali figura una sua opera dal titolo: *non moechaberis*, il p. Gemelli possiede una competenza tutta personale sui temi più scabrosi della morale teologica del diritto canonico). Nella sezione « Diritto romano e storia del diritto » compaiono due saggi che interessano la storia del cristianesimo.

Melchiorre Roberti studia *Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli*. Abbiamo scorso le sue pagine con avida curiosità. Il problema della figura giuridica della proprietà cristiana nell'età precostantiniana è così irto di difficoltà e in pari tempo così vitale, che ci eravamo lusingati di trovare nelle osservazioni di un giurista qualche sprazzo di luce. Ci dobbiamo confessare disingannati. Abbiamo l'impressione che gli studiosi del diritto siano destinati a cadere, quando si occupano di argomenti attinenti alla storia del cristianesimo, in abbagli rassomigliabili a quelli in cui sogliono incappare gli archeologi quando si danno a interpretare i monumenti della primitiva vita cristiana. Non manca veramente ogni merito al saggio del Roberti. Le obbiezioni che si possono accampare contro la comoda, ma forse semplicistica tesi del De Rossi sono accumulate con una certa organicità. E su tutta l'indagine ricorre un senso molto acuto della natura mistica della primitiva comunità cristiana. Ma la deturpano errori così grossolani e imperizie così palmari, che ne viene ingenerata una disperata sfiducia nella preparazione dell'autore a trattare con frutto l'arduo argomento.

Esemplifichiamo: si battezza come *frase* di san Paolo l'inciso di *corpus misticum* per disegnare la chiesa; si parla di un « periodo prepaolino » del cristianesimo, nel quale « i cristiani, uscendo dalla loro posizione non ancora ben definita, cominciano a trovarsi a diretto contatto con lo Stato romano » (p. 102); si rimanda « alle prime lettere » di san Paolo « a quei di Corinto » quasi le lettere ai Corinzi fossero più di due; si accenna, con genericità infantile deliziosa, « ai libri antichi » e alle loro « invettive contro la potenza di Roma che deve essere distrutta » per spiegare lo spirito apocalittico della più antica letteratura cristiana; si scambia il donatismo col montanismo (p. 107) in un inciso nel quale il Roberti, citandomi, ha voluto, a suo rischio, specificare un periodo di una mia vecchia prolusione accademica; si pone il concilio di Calcedonia nel 425 (p. 113). E così via. E quasi ciò non bastasse, sopravvengono delle preoccupazioni confessionali — evidentemente suggerite dal proposito di dissipare ogni possibilità della prima alternativa nel dilemma formulato pregiudizievolmente dal Rettore magnifico — a guastare quel po' di buono che il saggio racchiudeva. Chè il Roberti, dopo aver riconosciuto la natura tutto affatto mistica ed extra-materiale della chiesa primitiva, non si stanca di proclamarla « Società perfetta », fornita cioè, per dirla in termini poveri, di quei medesimi poteri materiali, per controbattere i quali il Vangelo fu predicato nel mondo.

Temiamo forte che preoccupazioni analoghe, per quanto molto più signorilmente contenute, abbiano impresso all'altro saggio della raccolta attinente ai nostri studi, quello di Arturo Carlo Jemolo, ora ex-professore statale alla Cattolica, su *Scipione de' Ricci*, l'andatura grottesca di una parodia. Non già che la figura, l'opera, l'ambiente, le vicende del megalomane vescovo pistoiese non si prestino all'esercizio dell'ironia. Ma abbiamo la spontanea impressione che il profilo,

disegnatone, del resto, come sempre, con mano maestra, dallo Jemolo, ecceda nel colorire di ridicolo il tentativo folle del piccolo vescovo toscano, in atteggiamento di patriarca ecumenico. Quanto, forse, lo Jemolo avrebbe più proficuamente provveduto alla soluzione dei quesiti che la strana vicenda del sinodo pistoiese solleva, illustrando, come egli solo avrebbe saputo, la progressiva infiltrazione di motivi politici in un movimento per natura e per origini portato a inscriversi in falso contro ogni corrente politica .Ma può darsi che questa nostra impressione debba essere vittoriosamente cancellata quando rileggeremo il capitolo sul De' Ricci nella grande opera sul Giansenismo italiano, nella quale, speriamo presto, lo Jemolo ci darà la misura esauriente delle sue magnifiche doti di studioso e di espositore. *e. b.*

Il dogma e la filosofia. — Può avere un valore di sintomo l'articolo che sotto il titolo *The rôle of dogma in Philosophy* W. H. Sheldon della Università Yale pubblica in « The Journal of Philosophy » del 21 luglio. In esso, non solamente viene rivendicato il valore del realismo aristotelico scolastico, in che lo scrittore non avrebbe fatto altro che accodarsi alla falange dei neo-scolastici, bensì anche, tratto ben più significativo, è riconosciuto il valore pragmatistico di ogni speculazione e proclamato il carattere fideistico di ogni conoscenza. A parere dello Sheldon, il valore del tomismo — e chi scrive queste righe non ha sostenuto niente di diverso nel suo profilo di San Tommaso — non è tanto nella impostazione ch'esso dà al problema della conoscenza, quanto nella consapevole ammissione che la « ragione è incapace di procedere e la vita non è suscettibile d'essere vissuta, ad un livello più alto di quello animale, senza un dogma e senza una fede ».

Dopo aver rapidamente delineato i due metodi mercè i quali la metafisica persegue il suo scopo, che è quello di assicurare l'argomentazione per la esistenza di uno spirito supremo — l'idealistico e il realistico — lo Sheldon patrocina il ritorno alla Scolastica e al piano della *Summa Theologica* di san Tommaso per le sue presupposizioni dogmatiche. Poichè « il dogma è un *sine qua non* della filosofia e non è possibile compiere una qualsiasi indagine metafisica senza una fede nella realtà di qualche nozione preconcepita. Ora avere una fede, significa accettare un dogma ». E il primo dogma è Dio, credere nel quale è necessario per potere credere nella possibile liberazione dell'uomo. I famosi cinque argomenti si riportano tutti al principio di causalità, il quale non può dar luogo ad una prova genuinamente razionale, il mondo reale essendo un puro contingente. Unica argomentazione razionale, l'ontologica. E san Tommaso la ripudia. La sua quindi è una dimostrazione presupposta. E in questo nulla di male. Anche la scienza è un dogma, perchè sulla fede poggia il riconoscimento oggettivo di un mondo esterno, il postulato che la verità possa essere collettivamente convalidata, infine il principio della

uniformità della natura. Tre sono i grandi dogmi iniziali : la realtà esterna, gli altri spiriti, l'esistenza di Dio. E la ragione non ha altro compito che quello di giustapporre i dogmi in un sistema armonico e coerente.

e. b.

Ai « buoni padri ». — Ad uno dei consueti attacchi, villani e insidiosi, della *Civiltà Cattolica*, io opposi nel fascicolo di settembre dell'anno scorso una replica misurata e perentoria, chiedendo ai vecchi avversari che assolvessero un dovere elementare di coscienza e di galantomismo: quello di specificare le accuse, che miravano, velatamente, a vilipendere la mia dignità e il mio decoro. Ad un anno di distanza, prendendo lo spunto dal *Modernisme catholique*, lo scriba di Via Ripetta torna alla carica (V. *C. C.* luglio 1927). Ma non già, come lealtà e onestà avrebbero voluto, per raccogliere il mio invito e assumere apertamente la responsabilità dichiarata delle insinuazioni e delle enigmatiche calunnie, svelandole e precisandole, bensì per rovesciare su di me una serqua di grossolane insolenze. Questa volta mi sembra che lo scriba abbia oltrepassato fin la misura della sua smisurata volgarità. Vi sono, nelle consuetudini della Compagnia di Gesù, tradizioni polemiche che sembrano far capo, automaticamente, a sfoghi atrabiliari dinanzi a cui si rimane incerti se si abbia a che fare con escandescenze di mentecatti o con espettorazioni incoscienti di abnormi morali. In tali casi, non c'è che un metodo nobile e un dovere preciso : quello del perdono e dell'indifferenza. Dobbiamo essere generosi, nell'uno e nell'altra. La profilassi anti-moriaca è incombenza sociale, non individuale.

L'odium theologicum non è oggi alle sue prime follie. E quanto più esso gavazza nelle sbavature della sua ipocondria, tanto naturale riesce la riflessione di Origene al cospetto dei suoi implacati avversari : « non posso impedire che dicano tutto il male possibile di me : è solo in mio potere far sì che, dicendolo, essi si ricoprano ignominiosamente di menzogna e di calunnia ».

Solamente, qualora mai fosse consentito esigere dall'odio una logica, verrebbe fatto di domandare ai gesuiti di Via Ripetta, come a quelli, aggiungiamo, di San Niccolò da Tolentino, con quale coerenza essi vadano ricorrendo ai sotterfugi più bassi, vadano mendicando le complicità più vili, vadano insinuando le minacce più ricattatorie, per impedire al sottoscritto lo svolgimento della sua attività, se questa è quella tal povera cosa che essi vanno blaterando da vent'anni.

Ma in tema di coerenza occorre dare qualche spiegazione, per non esser presi in parola. Uniformemente, ad ogni ripresa di aggressione, i Gesuiti mi rimproverano di mancarne. E il rimprovero può far presa anche su qualcuno che non appartenga all'esercito degli stolti ai quali i Gesuiti sanno che può bastare propinare, in cambio di argomenti, calunnie e insolenze.

Ora se il modernismo fosse un sistema definito, una posizione canonizzata, un postulato astratto categorico, chi ne fa professione sarebbe

veramente tenuto ad una coerenza esteriore, che sarebbe facile cogliere in fallo. Ma se esso è un'attitudine di spirito e un orientamento edificativo, bisogna pensarci due volte prima di gabellare per incoerenze quelle che sono le espressioni molteplici di un'esigenza spirituale duttile e lungimirante. Altrimenti il primo modello e il primo maestro di incoerenza sarebbe San Paolo, il quale, pur sapendo in coscienza di potere consumare impunemente carni offerte agli idoli, proclamava di volersene astenere, non a pena una coscienza più debole l'avesse posto sull'avviso. Anche il modernismo, per rispetto alle coscienze più deboli, ha dovuto ripiegare da qualcuna delle sue posizioni più avanzate.

Perchè, in tal caso, fosse consentito parlare di incoerenza, bisognerebbe poter dimostrare che la reticenza o il ripiegamento erano suggeriti da motivi di personale interesse. Per mio conto, posso sfidare a fronta alta i reverendi padri ad addurre un solo caso nel quale le apparenti discontinuità della mia azione abbiano avuto per motivo ispirante il mio vantaggio. Nei movimenti edificativi la perfetta coerenza è l'assoluta incoerenza.

Ma c'è di più. Se il modernismo fosse un termine da tutti invocato nell'identico significato, chi ne fa professione sarebbe costretto ad un contegno lineare immutabile. Invece il modernismo ha un ambito proteiforme. La *Pascendi* ha cercato di imbavagliarlo nei suoi schemi. Ma chi ritiene la pittura che essa ne fa un artificio polemico, non ha forse il diritto di negare in tutti i toni che la sua esperienza e le sue aspirazioni corrispondano a quella contraffazione sforzata ? Lo ha indubbiamente, purchè non tralasci, con le parole e con il lavoro, di continuare in pari tempo a mostrare che il suo spirito è profondamente difforme da quello degli stilizzatori e dei patrocinatori del documento in parola.

Il quale del resto ha mostrato esso stesso di non sapere individuare l'essenza del modernismo. L'ha definito infatti « sintesi di tutte le eresie ». Ma simile definizione è una contradizione in termini. Perchè sintesi è raccolta di realtà univoche o, quanto meno, analoghe. Di realtà equivoche e antitetiche non si dà sintesi, chè la loro fusione porta allo scambievole annullamento. Come si può dare una sintesi di eresie, dal momento che nel dominio delle affermazioni ereticali compaiono proposizioni nettamente contrarie l'una all'altra, peccanti le une per eccesso là dove le altre peccano per difetto ? Una sintesi di contrari è il nulla. E il modernismo della *Pascendi* è veramente il nulla. E' incoerente chi non si riconosce nel nulla ?

I gesuiti di Via Ripetta farebbero pertanto molto bene a finirla di parlare a vanvera della nostra presunta incoerenza, essi che di un'incoerenza sfacciata e funzionale fan professione, in ogni istante, col loro stesso nome.

ERNESTO BUONAIUTI.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1927